إدريس الخضراوي*

Driss EL Khadraoui**

# جرجي زيدان وفن الرواية العربية

## مؤسسة أدبية تتشكل وأدب يتجدد

# Jurji Zaidan and the Arabic Novel

## The Literary Institution and the Creation of Arabic Literature

**ملخص**: يسعى هذا البحث إلى إبراز المساهمة اللماحة التي نهض بها جرجي زيدان مستفيدًا من هامش الحرية الذي تمتعت به القاهرة في إرساء المؤسّسة الأدبية الحديثة، واعتمادًا على تجربة كتابية ثرّة ومتنوعة ارتبطت ارتباطًا عميقًا بسؤال النهضة وانشغالاتها، وتجلى مفعولها في حقل الكتابة التاريخية وكذلك في كتابة الرّواية والتنظير لها. ويرى الباحث أن مفهوم المؤسّسة الأدبية عند جاك ديبوا يدلّ على مجموع المحدّدات التي تسمح للأدب بأن يتحقق ككتابة، والمؤسسة هذه تشتغل كما تشتغل كل مؤسّسة، ومن ركائزها الكاتب والقارئ والصحافة الأدبية ودور النشر ومؤسسات التوزيع ووسائل الإعلام، وغيرها من المحافل التي تتدخل في عملية إنتاج الأدب وكذلك في إضفاء المشروعية. إن هذا المفهوم يمثّل أداة ملائمة لتفسير الحضور الذي تمتع به جرجي زيدان، وكذلك الشروط التي جعلت عمله قابلًا للانتشار والتداول في حقبة مفصلية من حقب تحوّل الثقافة العربية.

**كلمات مفتاحية**: المؤسّسة الأدبية، الحداثة، الحقل الثقافي، الكاتب، المثقف، الرواية، النهضة

**Abstract**: Jurji Zeidan played a critical role in the creation of the cultural milieu of modern Arabic literature, and was influential not only because of the richness of his experience, rooted in the «Arab Renewal» of the modern era, but also because of the unique atmosphere of intellectual freedom which Egypt afforded to Arab writers during Zeidan's lifetime. In this insightful paper, the author adopts Jacques Dubois' conception of the «literary institution», and uses it throughout this paper to help explain the significance of Zeidan's work to modern Arabic literature.

**Keywords:** The Literary Institution; Modernism; the Intellectual; the Novel; Arab Renewal

* أستاذ الأدب الحديث، كلية أسفي المتعددة التخصصات، جامعة القاضي عياض، المغرب.

** Professor of Modern Literature, Multidisciplinary Faculty of Safi, Cadi Ayyad University, Morocco.

## مقدمة

تتمثّل المسألة المحورية بالنسبة إلى هذا البحث في إبراز المساهمة اللماحة التي نهض بها جرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤)، مستفيدًا من هامش الحرية الذي تمتعت به القاهرة، في إرساء المؤسسة الأدبية الحديثة من خلال تجربة كتابية ثرّة ومتنوعة ارتبطت ارتباطًا عميقًا بسؤال النهضة وانشغالاتها، وتجلى مفعولها في حقل الكتابة التاريخية وكذلك في كتابة الرواية والتنظير لها. إننا نتصور المؤسّسة الأدبية بوصفها مجموع المحدّدات التي تسمح للأدب بأن يتحقق ككتابة، وهي تشتغل كما تشتغل كل مؤسّسة، ومن ركائزها الكاتب والقارئ والصحافة الأدبية ودور النشر ومؤسسات التوزيع ووسائل الإعلام، وغيرها من المحافل التي تتدخل في عملية إنتاج الأدب وفي إضفاء المشروعية أيضًا. وإذا كان هذا التصور المؤسّساتي يؤكد ما قاله سارتر[١] عن أن المؤلفين موجودون في التاريخ، فإنه يؤكد أمرًا آخر مفاده أن الأعمال الفكرية تحوي في نفسها صورة القارئ الذي كُتبت له، ومعلوم أن هذه الفكرة هي التي تشكل أساس نظرية ولفغانغ إيزر (W. Iser) بشأن التلقي[٢].

ممّا لا شك فيه أن نهوض جرجي زيدان بالكتابة في أنواع أدبية متعددة وفي موضوعات مختلفة، وكذلك الدور الذي قام به من خلال مجلة **الهلال** (١٨٩٢)، يقع في صميم تكوّن هذه المؤسّسة التي لم تجعل من الروائيين نقادًا فحسب، وإنما جعلت تجديد اللغة أيضًا، وبعيدًا عن البلاغة الموروثة ولغايات قومية وطنية وأدبية، معركة حامية الوطيس. كما اتخذت من الرّواية، بوصفها جنسًا أدبيًا جديدًا، أداة إبداعية للدفاع عن الزمن الحديث، وقوامه الحداثة والمغامرة الفردية والحرية والتسامح، في مواجهة ضغوط النص الثقافي التقليدي الذي كان سائدًا آنذاك. لذلك، اقتضى تقديم هذا الشكل التعبيري الجديد للقارئ توفير الشروط الملائمة لتداوليته وتلقّيه، وهذا ما اضطلعت به المجلات الأدبية التي ظهرت خلال هذه الفترة، وفي طليعتها **الهلال**، بالإضافة إلى المقالات وكذلك المقدمات التي كتبها جرجي زيدان لأعماله الروائية.

إن الانطلاق من التنظيرات المهمة بشأن الأدب منذ النصف الثاني من القرن الماضي، خصوصًا تلك التي بلورها جان بول سارتر ورولان بارت وبيير بورديو وجاك ديبوا الذين استفادوا بمستويات مختلفة من مفهوم المؤسّسة الأدبية، والاسترسال في تجلية أهمية هذه المساهمة بالنسبة إلى التفكير النقدي وطبيعة تصورها للأدب بشكل عام والرواية على وجه التحديد، سيمكناننا من فهم تكوّن الحقل الثقافي العربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتلمّس الخصوبة التي تمتعت بها تصورات جرجي زيدان المبكرة حول الرواية والجدوى من كتابتها في سياق ثقافي عربي تميز بغياب شامل لشروط ظهورها. والدلالة التي يمكن أن نستخلصها من نهوض جرجي زيدان بملء هذه الخانة الفارغة هي تلك التي تؤشر عليها أياديه البيضاء على الأدب

(١) جون بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت. ])، ص٦٩.

(2) Elrud Ibsch, «La Réception littéraire,» dans: Marc Angenot [et al. ], dirs. , *Théorie littéraire: Problèmes et perspectives* (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 252.

العربي الحديث في الكتابة والتنظير والتأريخ من خلال البحث عن أفق نظري مرجعي من داخل العلوم الأوروبية.

يتوزع مشهد هذا البحث على ثلاثة محاور: **أولها** يتعلق بالبناء النظري لمفهوم المؤسّسة، من خلال مراجعة أهم التنظيرات في هذا المجال، ويتناول **الثاني** المثقف الحديث والمؤسّسة الأدبية، ويتفحص العوامل التي ساهمت في تكوّنها تحت ضغط ضرورات التحرّر النسبي من النموذج التراثي، وإغراءات النموذج الثقافي الغربي، وبالتالي طبيعة التصور الجديد الذي كانت تبلوره بصدد الأدب ووظيفته وجدواه في سياق طبعته شروط سوسيو ثقافية وإستطيقية مختلفة. أمّا المحور **الثالث**، فيتكرّس لتناول الكتابة الروائية بين التنظير والممارسة، ويستجلي مساهمة جرجي زيدان اللماحة في نشأة الرواية العربية وفي تطورها، رغم أن النقد في شقه العربي والاستشراقي لم ينصف هذه المساهمة بقدر ما تبنى موقفًا نقديًا متحيزًا للرواية العربية الواقعية، ممثلة في رواية **زينب**[٣].

## اعتبارات نظرية

استدرجت قضية أسئلة العلاقات التي تقيمها الحياة الأدبية مع الحياة الاجتماعية، وضمنها أسئلة الكتاب والكتابة الأدبية، وكذلك مفهوم الأدب ودوره وعلاقته بالمجتمع والحقل الثقافي ومؤسّساته في بلدان مثل ألمانيا وبريطانيا وفرنسا، مقاربات كثيرة تميزت بالاختلاف والتنوع في المنظورات والآليات والأدوات[٤]. ومن اللافت للنظر أن الإنتاجية التي طبعت هذا التفكير، وكذلك التراكمات التي تحققت فيه منذ نهاية القرن التاسع عشر، تجلت في الانتقال من تلك المقاربات التي لم تكن فيها الأبعاد الاجتماعية في الأدب مرئية بشكل واضح، خصوصًا المقاربات التي تَعيّنَ فيها النصّ بوصفه وسيلة وليس نقطة ارتكاز أساسية في الفهم، إلى مقاربات أدبية أخرى يستحكم بها هاجس بناء العلاقة بين الأدب والمجتمع بصورة أفضل، ومن ثم تنطلق من منظور محايث يتقصى أثر المجتمع في اللغة والبنى الأدبية، كما يتناول بالبحث وقائع الأدب وما تشهده من تغيرات لا تقتصر على شؤون تقنية، وإنما تعبّر عن احتمالات أوسع منها، وفي حراك تاريخي عام[٥].

---

(٣) بطرس الحلاق، جبران: **حداثة عربية: ذات تتكون وأدب يتجدد**، ترجمة إياس الحسن وجمال شحيّد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، ص٣١.

(٤) لا شك أن سؤال العلاقة بين الحياة الأدبية والحياة الاجتماعية قديم جًّدا، وأعمق من أن يُحصَر ضمن نطاق الثقافة الغربية الحديثة التي تطور فيها؛ إذ يعود بنا هذا السؤال إلى أفلاطون في كتاب **الجمهورية** إذ تساءل عن مكانة الشعراء في المدينة وطالب بطردهم منها بذريعة أنهم يحرفون الفكر عن درب الحقيقة من خلال إخضاعه لإغراء الصور المضللة، ويفتقرون إلى القدرة على التدخل في الشؤون العامة التي تتطلب تفوّق العقل. هذه الإشكالية استعيدت وتجددت عبر العصور، وحقق التفكير فيها تراكمًا كبيرًا من المؤلفات المهمة. انظر: بول آرون وألان فيالا، **سوسيولوجيا الأدب**، ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة حسن طلب، سلسلة نصوص (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣)، ص٩، وكريستيان دوميه، **جنوح الفلاسفة الشعري**، ترجمة ريتا خاطر؛ مراجعة جوزيف شريم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، ص٧.

(٥) نجد هذا التصور عند الناقد شربل داغر في: شربل داغر، «القصيدة العربية الحديثة: الخروج من نظام الواحدية التمامية،» **نزوى** (عمان)، العدد ٤٢ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٥)، ص٣٢.

في هذا السياق، تُعَدّ المقاربة المؤسّساتية من أحدث المعالجات السوسيولوجية للأدب؛ فهي تنطلق من سؤال مختلف يتبأر حول ما يُمأسِس النصّ بوصفه نصًا أدبيًا، وذلك باستحضار المعايير الجنسأدبية وسنن المقبولية والقيود الشكلية، ومختلف الشروط التي تحفّ بالأدب وتتدخل في حيازة الشرعية أو استبعادها. ومن ثم، فإن الإضافة التي تقدمها هذه المقاربة على مستوى المعرفة بالأدب ونظام إنتاجه تتمثل في تفكيك الآليات التي تمأسسه وتمنحه شرعية الوجود في العالم الاجتماعي.

يهمنا ها هنا أن نشير إلى تلك المحاولات النقدية اللماحة التي لفتت الانتباه في التفكير في الأدب منذ النصف الثاني من القرن الماضي، بما نهضت به من جهد في بناء فهم مغاير بالأدب ووضعه الاعتباري والجدوى من كتابته، وذلك في ضوء مقاربة جديدة تتميز بالقطع مع المفاهيم المثالية بشأن الفن والأدب، والجنوح نحو تمجيد العلاقة بين الأدب والمجتمع والتاريخ والطبقات الاجتماعية. وإذا كان الأدب قد ألفَ منذ أفلاطون أن يكون موضوعًا للتفكير والتأمل ووضع شرعيته موضع تساؤل، كما حدث مع الشعراء في الجمهورية، فإن الإضافة التي تتحصّل من التأمل في ماهيته والتساؤل عن غائية الكتابة من قبل مجموعة من الشعراء والروائيين منذ القرن التاسع عشر، تتمثّل في مساحات الاختلاف التي تفتحها هذه التأملات أمام نظرية الأدب، كما يلاحظ محمد برادة، لتلامس هوية الأدب وعلائقه باللغة وبالعلوم الإنسانية، ولتتساءل عن الأسس الإبستيمولوجية التي تتيح التفكير في الأدب كحدث متميز يوجد في تماس دائم مع بقية الخطابات ويطمح إلى إضفاء مشروعية نظرية على مجاله وأدواته وغاياته(٦). ومعنى هذا أن على الرغم من أن الأدب مفهوم جامع يستوعب أجناسًا أدبية مختلفة، فإنه يكفّ عن أن يكون منطويًا على محددات ثابتة تقف الذات القارئة على مسافة منها من أجل وصفها موضوعيًا، مع أن هذا التصور، بحسب تيري إيغلتون، لا تظهر أيديولوجيته في أي مكان آخر بالوضوح الذي تظهر به في محاولاته تجاهل التاريخ والسياسة(٧).

من هذا المنظور الذي يكشف ما تشهده الدراسة الأدبية من تحولات وما يطبعها من توجهات جديدة، سواء على صعيد الوضع الإبستيمولوجي أو على صعيد طبيعة تحديد الموضوع (أي الأدب)، يتبين أن ما يقع في صميم هذا التفكير المختلف في الأدب هو كونه ممارسة(٨)؛ إذ إنه لا يوجد إلا من خلال محافل تعترف به وتضفي عليه الشرعية بوصفه فعلًا اجتماعيًا وثقافيًا مستقلًا. وبالتالي، فإن دلالته تتحدد من خلال وجوده في التاريخ وارتباطه بسياق ثقافي يلقي بمفعولاته على أنماط التلقي واستراتيجياته وآلياته التذوقية؛ ذلك أن النص لا يصير أدبًا بالمعنى الدقيق إلا بالتبادل، أي حيث يُقرأ أو يُسمع أو يُرى كأدب، إذن حيث يصير مُجمعَنا. كما أن من كونه عملًا لغويًا ليس إلا، يشارك في

(٦) محمد برادة، «تحولات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث،» **نزوى**، العدد ٢٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١)، ص١٨.
(٧) تيري إيغلتون، **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٦)، ص٣١٠.
(٨) يرى بورديو أن الممارسة الاجتماعية ليست مجرد فعل صادر في الزمن الحاضر، بل هي أيضًا فعل موجَّه من الماضي، فعل تاريخي؛ فكما أنه لا بد من أن تتضافر ظروف عدة قبل هطول المطر، كذلك الممارسة، التي هي محصلة خبرات مكتسبة أو موروثة، تتضافر لتقييم الوضع المعيش، وتحديد طبيعة الفعل الملازم في لحظة ما، لحظة الممارسة، أو هطول المطر. انظر: أحمد موسى بدوي، «ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو،» **إضافات** (بيروت)، العدد ٨ (خريف ٢٠٠٩)، ص١٢.

هذه الحقيقة الاجتماعية للغاية التي هي اللغة[٩]. وبهذا المعنى لا تنشأ المدارس الأدبية عن غائية ذاتية ساذجة عند قادتها، وهي ليست أثرًا ميكانيكيًا مباشرًا لمحددات اجتماعية، بل تنشأ وفقًا للضرورة الكامنة في المجال والمقتضيات المغروسة داخله عندما تلتقي بالتطبّع الملائم[١٠].

ثمة، إذن، علاقة وطيدة بين الكتابة الأدبية بتحققاتها النوعية المختلفة والسياق الثقافي الاجتماعي الذي أُنتجت فيه، لأن الإنتاجات الأدبية تستبطن الميول والاستعدادات التي يمتلكها الجمهور في اللحظة التاريخية التي تظهر فيها، ما يسهل عملية استقبالها والتفاعل معها. لذلك، لا يمكن أن نتصور أن تستجيب الحركة الثقافية لما يبدو جديدًا قياسًا بالأشكال الإبداعية المتحققة من دون توافر قاعدة الارتكاز التي يمثّلها الوعي النقدي الحاد، فهو الذي يوفر لها الشروط الملائمة للاستنبات ضمن الحاضنة الثقافية الجديدة.

في هذا السياق، نعتبر أن أهمية المقاربة التي يبلورها ديبوا[١١] تتأتى من عمق التفكير في الكيفية التي تشتغل بها المؤسسة في البنية الاجتماعية، والموقع الذي تشغله فيها، وكذلك كيفية تمفصلها مع العناصر الأخرى؛ ذلك أن المؤسسة تمثّل، في مقابل أنماط الإنتاج وعلاقاته، شكلًا كبيرًا لبنية الحقل الاجتماعي، كما أنها تنظم مجال البنى الفوقية كله. إن بعض هذه المؤسسات تدوم مدة أطول من دوام أنماط الإنتاج وعلاقاته تلك. وعلى هذا الأساس يرى ديبوا أن طابع المؤسسات التنظيمي، وهو أهم تدخّل يُنسب إليها، لا يمكن فهمه انطلاقًا من تصنيف بسيط؛ ذلك أن تدخّل المؤسسة يتجلى على مستويات عدة، مستويات **تنظيمية** وأُخرى **متعلقة بالتنشئة الاجتماعية وأيديولوجية**، وكذلك في العلاقة بين هذه المستويات. ولربما تبدو المؤسسات من ناحية الوظيفة أو الدور الذي تنهض به شكلًا كبيرًا للتنظيم يؤمّن عملية اندماج أفراد مجموعة معيّنة في نظام الإنتاج، كما تستجيب هذه المؤسسات لحاجات هؤلاء الأفراد وانتظاراتهم؛ وتغطي كل واحدة منها حقلًا معيّنًا تنظمه وفق نسق خاص؛ ففي حقل التربية مثلًا، تعمل المؤسسة على مأسسة عدد من الممارسات التربوية والبيداغوجية، وكذلك الشأن في الميدان الصحي، حيث يجري إرساء عدد من الممارسات المتعلقة بالصحة والاستشفاء.

هذه الوظيفة التي تنهض بها المؤسسة لا تكون ممكنة إلا عندما تتوافر هذه الأخيرة على أساس مادي يسمح لها بأن تمتد في الزمن وأن تتدخل لتقدم صورة فعالة عن نفسها؛ فهي تقوم على وجود موارد بشرية وإدارة وفرق عمل ورأس مال وعدد من الأفعال الملموسة. بالإضافة إلى هذا البُعد **التنظيمي** للمؤسّسة، يشير ديبوا إلى نقطة مهمة تتمثّل في كون أن في إمكانها النهوض بدور **الرقابة على مجالها**، وهي لا تفعل ذلك إلا من خلال فرض نموذجها والعمل على ضمان تمثله وإعادة إنتاجه، وليس هذا النموذج سوى نموذج للسلطة والأيديولوجيا. هكذا يتبين أن الوظيفة الأهم والأعمق للمؤسسة، والتي تشكل أصالتها، تتمثّل في ضمان **التنشئة الاجتماعية** للأفراد عبر فرض نموذج من المعايير والقيم.

(٩) آرون وفيالا، ص٥٨.
(١٠) بيير بورديو، **قواعد الفن**، ترجمة إبراهيم فتحي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣)، ص١٤.
(11) Jacques Dubois, *L'Institution de la littérature*, préface de Jean-Pierre Bertrand, espace nord, références; 227 (Bruxelle: Editions Labor, 2005).

والحال أن هذه الوظيفة تتميز بكونها مُوجَّهة، فهي تندرج في سياق إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية كما تلقي الضوء على الطبقات الاجتماعية للفاعلين. ومن هذه الزاوية التي تنهض فيها المؤسسة بدور تربوي ككل مؤسّسة، تتعين كذلك بوصفها موقعًا للهيمنة و**للتطويع الأيديولوجي** اللذين لا يتجليان، فحسب، في الخطابات التي تسهر على تداولها ونشرها، والسنن التي تعمل على تطبيقها، وإنما كذلك في طرق تصنيف الممارسات الاجتماعية وكيفيات إرسائها، على أساس من الشرعية، للشروط الخاصة بإمكانيةالقيام بتلك الممارسات(١٢).

نتبين بوضوح أن خطاب ديبوا عن المؤسسة ودورها الأيديولوجي يجعله واقعًا في صميم مفهوم السلطة وأجهزتها الأيديولوجية كما تقصى ألتوسير أدوارها في المجتمعات الحديثة، إذ يشير إلى أن السلطة تتمثّل بوصفها قوة تنفيذ في خدمة الطبقات المهيمنة؛ فهي تمارس هذا الدور من خلال نمطين من الأجهزة: الأول **زجري** والثاني **أيديولوجي**. هذه الأجهزة الأيديولوجية للدولة، وهي تشمل النظام التربوي والأجهزة الثقافية التي يتعين الأدب باعتباره جزءًا منها، تلتقي مع مفهوم المؤسّسة كما يطرحه ديبوا. فالمؤسّسات التي تنبثق من السلطة ليست في الواقع سوى الأدوات التي تمارس الدولة من خلالها سلطتها وتعطيها طابعًا تنفيذيًا. لذلك، يشدد ألتوسير على أن ما من طبقة تستطيع أن تحقق هيمنتها من دون أن تنجز ذلك على أساس الأجهزة الأيديولوجية ومن خلال هذه الأجهزة. كما أن انقياد الأفراد للأيديولوجيا المهيمنة يمرّ عبر هيمنة جهاز أيديولوجي ما على باقي الأجهزة الأخرى. ويطرح ديبوا كمثال على ذلك الطبقةَ البرجوازية التي جعلت سياستها الثقافية في ممارسة السلطة تتمركز على جعل جهاز المدرسة الجهاز المهيمن على مستوى الرقابة الأيديولوجية.

بهذا المعنى، يسمح الانطلاق من هذا المفهوم بالتفكير في الأدب بوصفه مؤسسة تنهض بأدوار ثلاثة: فهي **تنظيم مستقل ونظام للتنشئة الاجتماعية وجهاز أيديولوجي**. وهذا ما يتيح تناول الأدب من خلال إدراجه ضمن شبكة من التحديدات التاريخية، وكذلك من خلال وصله بسلطة الدولة.

في هذا السياق يشير ديبوا(١٣) إلى ثلاث أطروحات أساسية في مشهد هذا التفكير النقدي المختلف، والأمر يتعلق بالفيلسوف سارتر في كتاب **ما الأدب؟**، والناقد بارت في كتاب **درجة الصفر للكتابة**، وعالِم الاجتماع بورديو في نظريته بشأن الحقل الثقافي. ورغم أن مقاربات هؤلاء النقاد تطورت ضمن سياقات مختلفة، فإن ثمة ما يربط بينها، مفاده أن الأدب مؤسّسة برجوازية، أي ممارسة تاريخية تؤرخ لغد الثورة الفرنسية. هذا الربط بين الأدب والمؤسّسة يجلّي وظيفة الأدب والدور الذي ينهض به في مرحلة تاريخية تطبعها قيم ثقافية وأيديولوجية محددة، وهو ما يعطيه وضعًا اعتباريًا مختلفًا قياسًا بالتصورات السائدة.

---

(12) Jacques Dubois, «Vers une théorie de l’institution,» dans: *Sociocritique*, textes de Bradley Berke [et al. ]; présentés par Claude Duchet, Nathan université, information, formation. Littérature française (Paris: Nathan, 1979), p. 169.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٥٩.

هل معنى هذا أنه لم يتوافر أي إطار مؤسساتي للأعمال الأدبية التي يعود تاريخ إنتاجها إلى مرحلة تاريخية سابقة، كالقرنين السابع عشر والثامن عشر، أي لذلك المتن الذي كان يُنظر إليه في ضوء مفهوم **الآداب الجميلة**؟

تتمثّل الإجابة التي يقدمها ديبوا في اعتبار عملية إنتاج الأدب خاضعة دائمًا لجملة من المعايير المحددة، سواء على صعيد التصور بشأن الأجناس الأدبية أو على صعيد التلقي. إن الأهمية التي تحظى بها هذه المعايير لا تتمثّل فقط في إضفاء الشرعية التي هي مجال تنافس بين الكتّاب، وإنما كذلك في ارتباطها بعملية التلقي، إذ بها تحلّ شفرة الأدب ويُقرأ، ويشرع في التحدث قاهرًا إرغامات الموت، وكذلك الزمان والمكان(١٤). لذلك، فإن ما يهم في التفكير في الأدب اعتبارًا من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو ذلك التوجه نحو فهم تلك الاستقلالية التي يحظى بها الكاتب والأدب على حد سواء؛ هذه الاستقلالية تتبلور ضمن نطاق عمل يتم في إطار نظام الإنتاج البرجوازي. ومنذ تلك اللحظة، بدأ الوعي بالأدب بوصفه مكونًا مستقلًا وعالمًا دنيويًا يتطور ويتنامى حضوره بوتيرة متسارعة وبالتزامن مع المحافل الخاصة بإضفاء الشرعية. وهذا ما كان يتمأسس ويحقق لنفسه موقعًا.

لعل ما نلاحظه ونود إبرازه ها هنا هو أن هذه الاستقلالية التي بدأ الأدب يلامسها تتعين بوصفها ظاهرة معقدة؛ فهي تكشف، من جهة، عن الوعي بما ينهض به الأدب من وظيفة تدخلية في العالم، وهذا ما يدعوه جاك رانسيير (J. Rancière) بـ«**سياسة الأدب**» التي لا تعني التزامات الكتاب الشخصية في صراعات عصرهم السياسية أو الاجتماعية، وإنما تعني أن الأدب يتدخل بوصفه أدبًا في هذا التقسيم للأمكنة وللأوقات وللمرئي ولغير المرئي وللكلام وللصخب(١٥). ويتجلى فيها، من جهة ثانية، أثر تقسيم العمل الذي يتعين بوصفه عنصرًا أساسيًا مائزًا لنظام الإنتاج الرأسمالي.

تجد التحولات التي شهدها الأدب منذ القرن التاسع عشر سندها في منظور سارتر من خلال التوقف عند العلامات التي كانت تطبع مفهوم الأدب ووضعه الاعتباري خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ففي القرن السابع عشر، تميز الأدب بالتبعية لسلطتين، السلطة الدينية وسلطة الملَكية، وبخدمة النظام السياسي والأيديولوجيا، والعمل على الاستجابة لحاجات نخبة معيّنة تتمثّل في الملك وحاشيته. هذه النخبة كان الكاتب ينضوي ضمن مظلتها ويقيم معها علاقات وطيدة ويشارك في خدمتها. أمّا كتّاب القرن الثامن عشر، فلم يكونوا بمنأى عن الأيديولوجيا، بل كانوا يناصرون أيديولوجية الطبقة البرجوازية الصاعدة التي كانوا ينتمون إليها. ويعلق ديبوا على وضع الكتّاب في هذين السياقين المختلفين من حيث إنهم كانوا تحت ضغط قوتين ويعيشون التناقضات بفرح كما لو كان يكفي أن يصرح الكاتب بأهمية الحرية أويعبّر من خلال الكتابة، كي يفتح أفقًا جديدًا أمام المجتمع والأدب. لذلك يتعين الأدب في السياقين معًا باعتباره واقعًا تحت المظلة، ومتوحدًا مع

(١٤) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ مراجعة جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، ٢٠٠٧)، ص٢٤٨.
(١٥) جاك رانسيير، **سياسة الأدب**، ترجمة رضوان ظاظا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)، ص١٥.

أحلام الحاكمين. وبما أن وساطة الأدب تجري ها هنا في صميم تلك الطبقة، فإنه يبدو بعيدًا عن تلك الاستقلالية التي ستشكل الرهان بالنسبة إلى الكتاب في مرحلة ما بعد الثورة.

في هذا السياق يشير سارتر إلى جملة من المحددات تُعتبر دالة على اكتشاف الأدب طريق الاستقلالية عن مختلف الممارسات التي كان يدين لها بالتبعية، خاصة السلطة، سياسية أكانت أم دينية؛ ففي القرن التاسع عشر، أخذ الأدب في التخلص من الأيديولوجيا الدينية، ورفض أن يكون مسخَّرًا لخدمة الأيديولوجيا البرجوازية، وقدّم نفسه ممارسة مستقلة عن كل مكون أيديولوجي، فحافظ بهذا على وضع أكثر تجريدية وسلبية، وهو «لم يُفهم أنه هو نفسه ممارسة أيديولوجية، وبسبب ذلك يبذل الأدب جهدًا كبيرًا في الدفاع عن استقلالية لن يعترف له بها أحد»(١٦).

لا شك أن هذه الملاحظة التي يبديها سارتر تكتسب أهميتها من جهتين: **أولاهما** جهة الربط بين الاستقلالية والأيديولوجيا، وهو ما يعني أن استقلالية الأدب لا تعني أنه لا يرتبط بالأيديولوجيا بشكل أو بآخر. **وثانيتهما** جهة استخلاص تحوّل أساسي في علاقة الأدب بالأيديولوجيا، يتعين بوصفه علامة على اتخاذ الأدب طابع المؤسّسة. ومن ثم، فإن ما يكتسي الأهمية بالنسبة إلى سارتر هو اقتراب الأدب من نفسه، وجنوح الكاتب نحو الانتماء إلى طبقة جديدة تتشكل من النظراء، أي أولئك الذين يشاركونه حرفة الكتابة والانشغال بالشيء الأدبي(١٧).

إذا كان سارتر يرى تمأسس الأدب ماثلًا في المسافة التي صار يأخذها الكاتب إزاء الطبقة، والانتصار لطبقة جديدة تحيا في عالم الكلمات، فإن بارت الذي يستفيد من بلانشو وسارتر سيوسّع في **درجة الصفر** للكتابة تحليله للمؤسسة، منطلقًا من حقل اللغة وطرائق توظيف الكتاب لها بأشكال مختلفة، بحثًا عن ذلك السياق المختلف الذي يُجلّي بصمة الكاتب قياسًا بالاستعمال المألوف. يقول بارت: «هذا النظام المقدس للإشارات المكتوبة يطرح الأدب وكأنه مؤسّسة، كما أنه ينزع إلى تجريده من التاريخ لأن أي حرم لا يتأسس بدون فكرة الخلود. إلا أنه في الموضع الذي يرفض فيه التاريخ نجده يؤثر بوضوح أكثر. يكون ممكنًا، إذن، أن نرسم تاريخ إشارات الأدب، كما يمكننا أن نؤمل بأن هذا التاريخ الشكلي سيظهر بطريقته الخاصة التي لا تقلّ وضوحًا، علاقته بالتاريخ العميق»(١٨).

إن هذا النظام من العلامات، التي يجسّد الكاتب الحديث من خلالها انتماءه إلى الأدب وقد أصبح مؤسّسة، ويعبّر بها عن هوية جديدة من صميمها أنه (أي الكاتب) يكفّ عن أن يكون شاهدًا على الكوني ليصير وعيًا شقيًا، هذا النظام هو ما يدعوه بارت **الكتابة**(١٩). ولا بأس في التذكير بأن تصور بارت لهذا الوضع الذي اتخذه الأدب، منتشيًا بحياده وحداثته المتأمّلة، يجد سنده في إشكاليتين

(16) 16 Jean-Paul Sartre, *Qu'est ce que la littérature ?* (Situations II ), cité par, J. Dubois, *L'institution de la littérature*, p. 31.

(17) J. Dubois, *L'institution*, Op. Cit, p. 34.

(١٨) رولان بارت، **درجة الصفر للكتابة**، ترجمة محمد برادة (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين؛ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص٢٨.

(19) Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture,* cité par J. Dubois, Op. Cit, p. 36.

جديدتين، تتمثّل **أولاهما** في الشكل الذي نمّى سلطة ثانية، وأصبح الكاتب يحدد من خلاله التزامه إمّا باستمراره في الكتابة الموروثة عن ماضيه وإمّا برفضها، **وثانيتهما** في اللغة. وبخلاف الفن الكلاسيكي الذي لم يحسّ بنفسه وكأنه لغة، أصبح الأدب منذ سنة ١٨٥٠، أي حين تكرّس بوصفه موضوعًا، بمثابة لغة متماسكة وعميقة ومليئة بالأسرار، ومقدمة لنا كحلم وكتهديد في آن واحد[٢٠].

من الملاحَظ أن بارتلا يختلف عن سارتر في هذا التحقيب الذي يجعل من القرن الثامن عشر لحظة مفصلية باتجاه مفهوم جديد للأدب. وقد لاحظ سارتر «أن فلوبير يكتب ليتخلص من البشر والأشياء. فعبارته تحاصر الغرض وتلتقطه وتثبته وتحطمه، ثم ترتج على نفسها داخله وتتحجر وإياه»[٢١]، وأوّلَ هذا التحجر بوصفه مساهمة أبطال الأدب الخالص في استراتيجية الطبقة البرجوازية. غير أن بارت عندما يشدد على منتصف القرن التاسع عشر يلمع إلى الأهمية التي يمثّلها رفض الكاتب الفرنسي النهوض بأي دور أيديولوجي بالنسبة إلى طبقته، لأن ما أصبح يشغله هو التأمل في الكتابة التي يمارسها وفي الأدب الذي ينتمي إليه. بهذا المعنى تتحدد الكتابة بالنسبة إلى بارت في تموضعها في صميم الإشكالية التي لا تبدأ إلا معها بوصفها أخلاق الشكل، وبوصفها اختيار المجال الاجتماعي الذي يقرر الكاتب أن يموضع داخله لغته. وبما أن الكاتب أصبح يدرك أنه لا يستطيع تغيير أي شيء في الاستهلاك الأدبي، فإن الكتابة بوصفها حقيقة ملتبسة، تحمل الكاتب من الغائية الاجتماعية إلى المنابع الأداتية لإبداعه فيما يشبه نقلة مأساوية[٢٢].

هكذا يبرز بارت أن الكاتب البرجوازي الجديد سيجد نفسه في موقف مطبوع بالتناقض؛ ففي الوقت الذي يرى فيه إلى نفسه بوصفه متحررًا من تلك الصورة التقليدية للأدب التي تشتغل كجسد من المعايير الضمنية، فإنه مدعو إلى وضع جهاز ينظم الأدب ويحدده بشكل مؤقت.

في هذا السياق يرى ديبوا أن ما يتركه بارت غائمًا وغير محدد هو أن الكتابة ليست سوى تعبير عن بنية المؤسسة. وهذا ما يظهره بورديو انطلاقًا من تصوره للحقل الفني، حيث تتعين الكتابة المتعددة بوصفها أثرًا لهذا الوضع الذي أخذه الأدب بوصفه مؤسّسة منذ القرن التاسع عشر. يتجاوز بورديو التعارض بين التحليل الخارجي والتحليل الداخلي، كما يتجاوز المقاربة الماركسية الانعكاسية، نحو مقاربة تفسر الأعمال الفنية من خلال عبارات تخص الحقل الفني وتبعًا للرهانات الخاصة بهذا العالم، كما تستند إلى سنن من المعايير الجمالية التي تُحَدَّد من خلال جهاز من المحافل، كما يُعاد إنتاجها وتغييرها في الوقت نفسه من خلال لعب المدارس الأدبية وصراعاتها.

لنقُل إن هذا التصور هو الذي يجعل منه بورديو نقطة الارتكاز في مقاربته لاستقلالية الحقل الفني (الأدبي) من خلال نظريته التي تتكئ على منظورات وتصورات ماركس وفيبر. ولعل ما يتميز به تصوره

(٢٠) بارت، **درجة الصفر للكتابة**، ص٢٩.
(٢١) رانسيير، **سياسة الأدب**، ص٢٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ص٣٨.

هو اعتباره أن هذه الاستقلالية كانت تتحقق بنوع من الاطراد في مختلف مجالات الحياة الثقافية خلال تاريخ المجتمعات الأوروبية، وهي التي طبعت بقوة نظام علاقات الإنتاج وتداول الخيرات الرمزية واستهلاكها. لذلك يرسم بورديو مسارًا تاريخيًا لمسألة الاستقلالية منذ العصر الوسيط حتى مرحلة الكلاسيكية؛ إذ يستنتج أن الآداب كانت تابعة لسلطتين نافذتين تمثّلهما الكنيسة والأرستقراطية. وهاتان السلطتان كانتا تحددان للكاتب خطة العمل طبقًا لحاجات أيديولوجية وجمالية. وكان هناك محاولات منذ القرن الخامس عشر للتعبير عن شرعية فنية خالصة، لكن الملكية المطلقة المدعومة من الكنيسة تمكنت من تقويضها طوال قرنين كاملين. ويتابع بورديو أن مع نهاية هذه المرحلة حدثت متغيرات ثلاثة حرّرت جماعات الكتاب والفنانين من هذه التبعية الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية. وتجسّدت هذه المتغيرات في: **أولًا** ظهور جمهور متنوع اجتماعيًا، **وثانيًا** اتساع قاعدة المنتجين للخيرات الرمزية، **وثالثًا** تعدد المحافل المختصة في إضفاء الشرعية والاعتراف بالأدب.

يمكن القول مع بورديو إن هذه السيرورة بدأت، منذ القرن التاسع عشر ومع صعود الطبقة البرجوازية والثورة الصناعية وظهور الرومانسية في مجال الفن، تُلقي بأثرها من خلال إرساء نظام جديد للإنتاج والنشر. وتمثّلت معالم هذا النظام في العلاقة التي أصبحت تربط الصحافة اليومية بالأدب، وهو ما سرّع من وتيرة إنتاج الأعمال الإبداعية التي استفادت هي الأخرى من اتساع قاعدة جمهور القراء بفعل تعميم التعليم، وهذا ما أدى إلى إثارة الاهتمام بالأدب لدى طبقة جديدة من القراء، ولا سيما النساء. ولعل ما يكتسي الأهمية والدلالة من منظور بورديو هو أن الأدب أصبح يتعين بوصفه ذلك الفعل الذي تنهض بالقيام به جماعة الكتّاب المستقلين والمتخصصين الذين يسهرون بأنفسهم على تسنين ووضع قواعد العمل والاشتغال. كما يحرصون على تلك المسافة التي يتمسكون بها إزاء المحافل المختلفة، سياسية أو دينية أو أخلاقية. والاستناد إلى شرعية جمالية تتبلور من داخل الحقل الثقافي، وتشتغل من خلال المواقع التي يشغلها المثقفون داخل هذا الحقل(٢٣).

في هذا السياق يرى ديبوا أن بورديو يعرّف المؤسسة، عندما يتناولها بالتحليل انطلاقًا من مفهوم الحقل والنظام، بأنها بنية من العلاقات الموضوعية التي تتحدد في داخلها العناصر المختلفة، وخاصة المواقع التي يشغلها الفاعلون. ومعلوم أن هذا التصور يقوم، عند تأكيده الخاصية التفاعلية لظواهر الإنتاج وإعادة الإنتاج، بإقصاء بعض المحددات الخارجية من قبيل الأصل الاجتماعي للفاعلين.

إننا لا نريد الإسهاب في عرض هذه الدراسة المميزة التي قام بها ديبوا، لكننا نشير في عجالة إلى أن على الرغم من التقائها مع جزء مهم من طروحات لوسيان غولدمان في الرؤية للعالم وعلاقة الكاتب بالطبقة الاجتماعية، فإنها تختلف معه في شأن الأولوية التي يعطيها للأبعاد الاجتماعية على الإنتاج الأدبي؛ ذلك أن ديبوا يذهب إلى أن مقاربة غولدمان تركت خانة فارغة تمثّلت في كما لو أن النشاط الأدبي يشكو غياب موقع خاص يتطور فيه ويشتغل، وكما لو أن الكاتب فاعل اجتماعي من دون

(23) Pierre Bourdieu, cité par, J. Dubois, *L'institution,* Op. Cit, p. 43.

وضع اعتباري، وأن العمل الذي يقوم به يبقى مشدودًا إلى محفل أيديولوجي عام، وكما لو أن لا شيء يشرعن الممارسات الأدبية وينظمها في تنوعها(٢٤).

تختلف نظرية المؤسسة أيضًا مع المقاربات الثلاث لكل من سارتر وبارت وبورديو، رغم أن هؤلاء جميعًا ينطلقون من الفرضية التي تقول بأن الأدب كما نفهمه اليوم يحيل إلى لحظة تاريخية محددة يمكن تحديدها انطلاقًا من التشكل الاجتماعي للبرجوازية بوصفها طبقة، كما يحيل إلى فكرة الاستقلالية التي فرضها تقسيم العمل في النظام الرأسمالي.

بما أن ما يخصص هذه المقاربة هو وضعها الأدب ضمن شبكة من التحديدات أولًا، وربطه ثانيًا بسلطة الدولة، فإنها تفيد في فهم السياق الثقافي العربي الذي واكب مأسسة الأدب بالمعنى الحديث، من خلال جملة من الانتهاكات التي لم تقتصر على مفهوم الأدب، وإنما تجاوزته إلى اللغة التي بدت أقرب إلى الحياة. ومعلوم أن زيدان الذي كتب في التاريخ والحضارة وتاريخ الأدب وكتب الرحلة والرواية واحتفى بها أيما احتفاء، كان في قلب الصراع من أجل ملاءمة الكتابة لروح العصر.

## المثقف الحديث والمؤسّسة الأدبية

لا شك أن طبيعة الأدب الإبداعية والتواصلية تجعله شديد الصلة بالمؤسسة؛ فهو يتطور داخلها وفي موازاتها، ومن خلالها يتغير(٢٥). وعلى هذا الأساس تفيدنا هذه النظرية في التعرّف إلى المساهمة اللماحة التي نهض بها جرجي زيدان إلى جانب كثير من المثقفين العرب ذوي الخلفية الحداثية، في المجال الثقافي الخاص، في زمن يمكن وصفه بأن نقاط الارتكاز فيه تهاوت والقيم أصبحت بحاجة إلى التأسيس من جديد، وكذا اللغة ومفهوم الأدب ووظيفة الكاتب التي تطورت مع تنامي النشاط الدنيوي من خلال المعرفة العلمية الحديثة ووسائل الإعلام.

تحددت رهانات هذه المساهمة في تأسيس النص الثقافي الحديث، وفي إعادة الخطاب بشأن الأدب إلى الواجهة ومساءلة مفهومه وجدواه في السياق الثقافي العربي، ذلك السؤال الذي يتبأر في السعي إلى مجاوزة التصورات التقليدية المتعلقة بالأدب ووظيفته وطريقة الكتابة التي ارتهنت خلال فترة طويلة من الجمود للجمالية المحضة واللعب المجاني والمغامرة الشكلية، وكذلك محاولة فهم الهوة التي بدت فاصلة بين الذات والآخر. وبالتالي، فإن الأدب والكتابة، وهما يتعينان بوصفهما موضوعي تأمل وتفكير وإعادة نظر، لم يكونا مفصولين عن صدمة الاحتكاك بالغرب التي ردّت الذات العربية إلى الذات لتتأمل الكينونة وتسائل التجربة التاريخية بحثًا عن أفق ممكن. لقد كان هذا التوجه يتبلور في سياق من الهدم للبنى التي كانت قائمة واستبدالها ببنى جديدة، وهذا ما تطلّب من النخب السياسية والثقافية والاجتماعية الصاعدة بذل الجهد لمواجهة التحديات الناجمة عن هذه المقارنة بين الأنا والآخر على صعيد الوعي والوجود في العالم.

---

(24) Dubois, *L'Institution*, p. 19.

(٢٥) سعيد يقطين، **الأدب والمؤسسة: نحو ممارسة أدبية جديدة** (الرباط: منشورات الزمن ٢٠١٠)، ص١٩.

الجدير بالذكر أن الوضع الاعتباري الذي اتخذه الأدب في إطار المؤسّسة الأدبية الحديثة مَثّلَ خلاصة أساسية لتكون رأس مال نوعيًا خاصًا شجع الكتّاب والمثقفين الحداثيين على النهوض بمراجعة عميقة لوظيفة الأدب وعلائقه بالمبدع والمتلقي؛ تلك العلائق التي تلائم استقلالية الأدب في مجتمع مركّب قيد التشكل، ومن ثم إعادة بناء مفهوم الكتابة انطلاقًا من تبئير أسئلتها حول شرط إنساني مرغوب فيه وغائب، ومواجهة التعابير الثابتة والراسخة بفعل التقليد ووضعها موضع تساؤل ومراجعة، وتفكيك ما تنطوي عليه تلك التعابير من توجهات جمالية وأسلوبية، بل سياسية أحادية الجانب. إن هذا الدور الذي نهض به الكاتب الحديث باعتباره فاعلًا اجتماعيًا، لا يتحدد فقط من منطلق كونه فعلًا يُنجز في الحاضر، وإنما من منطلق كونه أيضًا فعلًا موجهًا من الماضي، وهو فعل تاريخي بحيث تضافرت عوامل عدة لتقييم الواقع المعيش وتحديد الفعل الملائم في لحظة ما، لحظة ممارسة الفعل المختلف في بنية محددة(٢٦).

بما أن قيم حقل ما لا توجد إلا بفعل الصراع بين النشطاء، وبما أن ما يميز فنانًا أو كاتبًا ويكرّسه فنانًا أو كاتبًا ينجم عن القيم التي تتيح هذا التميز وعن صراع النشطاء ليتمكنوا من تحديد هذه القيم(٢٧)، فإن رهان المؤسسة الأدبية الحديثة التي استفادت بقوة من الجدل بشأن المجتمعات العربية، وهو الجدل الذي عُرف باسم «**مناظرات النهضة**»، تعين بالنسبة إلى الناقد والمبدع ماثلًا في ضرورة تفكيك تلك الدائرة المفرغة التي مات بداخلها الأدب القديم، خصوصًا وجهة النظر التي سادت في العصور الوسطى وظلت مسيطرة حتى مراحل متقدمة من القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر الكتابة إمّا عملية تهذيب أخلاقي وروحي وإما مجرد تسلية عبر إتقان اللغة والمهارات اللفظية(٢٨)، وذلك بالبحث عن الأشكال التعبيرية الجديدة القمينة بالاستجابة للأسئلة السوسيوثقافية والجمالية المختلفة، وكذلك لأسئلة المثاقفة وما تفتحه من كوى ملائمة لاستقبال جماليات جديدة تتميز بكونها معارضة وغير امتثالية.

لم يكن هذا التطلع نحو الحداثة وشرعنتها وتأصيلها عملية سهلة، بل كان مغامرة محفوفة بالأهوال بسبب سيطرة القوى النافذة التي كانت تجد في الوضع القائم مرتكزًا لتعميق هيمنتها وبسط أيديولوجيتها الدينية. لذلك، لم يكن مفاجئًا أن تكون أول ردة فعل عكسية على هذا التطلع هي صدور كتاب عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤-١٨٢٢) الموسوم بـ **التقديس في زوال دولة الفرنسيس**، حيث نعت الفرنسيس بـ«غزاة أرض الخلافة» الذين تجاوزوا في ذلك ميادين الإيمان والفكر وطرق العيش، كما وصف دولتهم بأنها دهرية وإلحادية ومارقة عن الدين، وبزوالها تعود الحياة إلى الإيمان والقداسة(٢٩).

---

(٢٦) بدوي، «ما بين الفعل والبناء الاجتماعي»، ص١٢.
(٢٧) آرون وفيالا، ص١١٢.
(٢٨) محمد مصطفى بدوي، «الخلفية التاريخية»، ترجمة محمد الشوكاني، في: عبد العزيز السبيل [وآخرون]، **تاريخ كيمبردج للأدب العربي: الأدب العربي الحديث** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ٢٠٠٢)، ص٣٦.
(٢٩) إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢)، ص٤٢٢.

إن السعي لملامسة مفاعيل هذه المساهمة في الحداثة العربية يتطلب منا التوقف قليلًا عند ملامح المرحلة التي تشكلت فيها، والتعرف إلى أنماط الخطابات السائدة فيها، باعتبار علاقتها بالحقل الاجتماعي والفئات التي تتشكل فيه. في هذا السياق، يميز بطرس الحلاق[٣٠] في الحركية المزدوجة التي طبعت الحقل الثقافي العربي خلال مرحلة النهضة، بين مبدأين هما **الاستعادة والاستعارة**. تمثّلت الاستعادة في عمليات الإحياء التي لم تقتصر على اللغة العربية، وإنما امتدت إلى الأجناس الأدبية. وفي هذا السياق تتعين الجهود التي انطلقت من جرمان فرحات (ت١٧٣٢) إلى ناصيف اليازجي (ت١٨٧١) فإلى أحمد شوقي (ت١٩٣١) باعتبارها الحاضنة التي انطلقت منها أهم ورش العمل التي نهض بها مثقفون كثيرون، منها ما تناول اللغة والمعجم (**الجاسوس على القاموس**) والنحو والصرف (**مبحث المطالب**) والبلاغة والعروض.. . ، ومنها ما تناول الأجناس الأدبية كافة، فتعاقبت المقامات (**مجمع البحرين**) **والرحلات** إلى أوروبا والعالم الإسلامي، **والإخوانيات**، الحقيقية منها والمتخيلة، **والشعر** بأغراضه كافة. كما انكب الأدباء على شرح دواوين السلف، أو ممارسة أساليب النقد القديم، كما فعل حسين المرصفي (**الوسيلة الأدبية إلى علوم العربية**، ١٨٧٥).

مع فارق زمني بسيط، يسجل الحلاق تصاعد **الاقتباس** من التراث الغربي، حيث تعرّف الأدب العربي أول مرة على جنسين أدبيين جديدين هما **المسرح والرواية**. في ما يتعلق بالمسرح، برزت جهود مارون النقاش في لبنان بدءًا من سنة ١٨٨٤، وأبو خليل القباني في سورية بدءًا من سنة ١٨٦٥، وقد استعار الكاتبان معًا مسرحيات موليير وتصرّفا بها لتتلاءم وذوق الجمهور، كما اقتبسا من **ألف ليلة وليلة** وسيَر بعض الشخصيات التاريخية لمسرحتها. وفي ما يخصّ الجنس الروائي، تبدو جهود سليم البستاني لافتة للنظر؛ إذ ابتدأ منذ سنة ١٨٧٠ تأليف قصص قصيرة وروايات ذات منحى تاريخي أو اجتماعي أو غرامي، وظهرت بعد ذلك أعمال كثيرة وجدت الطريق سالكة إلى الجمهور. ومع بداية القرن العشرين أصبح تحت تصرف القارئ العربي مئات من المؤلفات المتفاوتة الصنعة، احتلت فيها روايات جرجي زيدان موقع الصدارة[٣١].

يمكن القول إذًا، إن بتأثير من نشاط الترجمة ومساراتها، وما عبّرت عنه من ضروب إعادة تملك المعرفة والعلوم الأجنبية، خاصة الغربية منها، في الحقل الثقافي العربي، واعتبار تلك العلوم عنصرًا حاسمًا في تأسيس الثقافة العصرية والتفكير المنطقي ورؤية جديدة للعالم، رغم ما اعترى هذا النشاط الترجمي من تشويه، حيث إن أغلب الذين اشتغلوا في هذا المجال لم يكونوا «يكشفون عن ثقافة أدبية ناضجة، ولا يقدرون قيمة الإنتاج الذي يقدمونه، ولا يفهمون معنى الترجمة، وإنما كانوا أشبه بتجار يلبّون حاجة السوق، ويقدّمون إليه بضاعة فجة أحيانًا، ومسروقة أحيانًا ومشوهة في أغلب الأحيان»[٣٢]، أصبح الأدب موضوعًا إشكاليًا للتأمل والتفكير ولبناء المعرفة بمفهومها وإشكالاتها

(٣٠) الحلاق، ص٣١.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٢.

(٣٢) عبد المحسن طه بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠ـ١٩٣٨)**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٣٢، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص١٢٨.

المعقدة في إطار المؤسّسة الحديثة التي يقوم عملها على جهود فِرَق من المؤلفين والمترجمين والنقاد والمجلات الصادرة عن دور النشر ومؤسسات ومعاهد[٣٣]، مستفيدة من المثاقفة العربية ـ الغربية، وما أحدثته من ضروب الحاجة إلى المراجعة الجذرية للتصورات والأفكار التي كانت تستند إلى الضوابط التي تضعها بلاغة **الإحياء** لتحديد مفهوم الأدب والدور المنوط به، وكذلك الأدب المسموح به[٣٤].

من أهمّ المجلات التي تعينت باعتبارها دعامة من دعامات هذه المؤسّسة الأدبية الحديثة، يمكن الإشارة إلى **الجنان** (١٨٧٠) لبطرس البستاني ثم لسليم البستاني، و**المقتطف** (١٨٧٦) ليعقوب صروف، و**الهلال** (١٨٩٢) لجرجي زيدان، و**الجامعة** (١٨٩٩) لفرح أنطون، و**الروايات الجديدة** (١٩١٠) و**السّفور** (١٩١٧). وقد كانت المنافسة بين هذه المجلات شديدة في ما يتعلق بنشر المعارف العصرية وغير الدينية، وكذلك المفاهيم والمقولات والمذاهب الجديدة المتعلقة بالأدب والتاريخ، والتحرّر من سيطرة النص التقليدي الذي ينتصر للبلاغة الكلاسيكية ونظرتها إلى ما تعتبره أدبًا رفيعًا. ومعلوم أن ما تقدمه هذه المجلات كان يتعين في إطار هذه المؤسّسة الأدبية بوصفه خيارات ومواقف يتم اتخاذها انسجامًا مع ما يحدّده الحقل الثقافي كخيار ملائم لجمهور قراء الطبقة الوسطى الذين تعلموا في مدارس حديثة بدل المدارس التقليدية. وبما أن للرواية، التي هي أشد الأشكال الأدبية ارتباطًا بالزمن، طرقها الخاصة للوجود نظريًا وعمليًا، وهذا يعني أنها ـ حتى في أشد أشكالها فرادة ـ واقع تاريخي لا شك في أن تمفصله مع لحظته أكثر من التجارب الإنسانية الأُخرى رهافة وظرفية وخصوصية[٣٥]، فإن هذه الدنيوية تؤكد، من منظور إدوارد سعيد، سمتين مميزتين للمؤسّسة الأدبية: تتمثّل **الأولى** في التشديد على استقلالية الأدب، ومن ثم على وجوده على مسافة من السلطة والأيديولوجيا، وتتمثّل **الثانية** في تجذره في اللحظة التاريخية وتشابكه مع أسئلتها المعقدة، بما أن المجتمع يختار ويُسنّنُ الأفعال الأكثر تطابقًا مع أيديولوجيته. وهذا يعني أن الاستقلالية ليست الانفصال الكلي للأدب عن أي شكل من أشكال الدلالة خارج عنه ومتداوَل في السياسة والمجتمع.

عندما نقرأ أهم النصوص الإبداعية والنظرية التي كُتبت خلال هذه الفترة، نجد بعض الكتّاب يشددون على سؤال ما هو أدب اليوم؟ بل إن هذا السؤال جعل من الأدب منصة يدور فوقها النقاش والحوار الفريد الذي يؤكد وعي هؤلاء الكتّاب بطبيعة الزمن الحديث واشتراطاته التي تختلف اختلافًا عميقًا عن الأزمنة القديمة. هذا الوعي الجديد بالأدب الذي يتطلع إلى ما هو خارج حدود الذات الثقافية،

---

(٣٣) بيار ف. زيما، **النص والمجتمع: آفاق علم اجتماع النقد**، ترجمة أنطوان أبو زيد؛ مراجعة موريس أبو ناضر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، ص١٤ـ١٥.

(٣٤) في دراسة لماحة تحت عنوان **فكر اللغة الروائي**، يقدم فيليب دوفور قراءة عميقة لقصة الكلمات في رواية القرن التاسع عشر، وذلك من منظور يزاوج بين المقاربة الشعرية في تقصي الكيفية التي ولدت بها نظرة الروائي الجديدة إلى اللغة أشكالًا حوارية جديدة تحمل في طياتها فكرًا جديدًا، وبين المقاربة الاجتماعية للغة التي توضح الطريقة التي يحكي فيها الروائيون قصة الكلمات، المسيطر منها والمتلاشية والمكبوحة. وممّا لا شك فيه أن هذه المقاربة ذات أهمية كبيرة في تناول موضوع اللغة في الرواية العربية، خصوصًا في ما يتعلق بتوضيح الانتهاكات التي أحدثها الكتّاب العرب في توظيف اللغة توظيفًا جديدًا. انظر: فيليب دوفور، **فكر اللغة الروائي**، ترجمة هدى مقنّص (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).

(٣٥) إدوارد سعيد، «النثر والنثر القصصي العربيان بعد ١٩٤٨،» في: إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص٥٧.

ويرفض أن يظل مختزَلًا في خطاب السلطة والخطاب التقليدي، يؤسّس لبداية جديدة من أجل إرساء تقاليد مختلفة في التعامل مع الأدب من منظور جديد، ولغايات ومقاصد جديدة(٣٦)؛ فهذا كرم ملحم كرم (١٩٠٣-١٩٥٩) يقول: «أدب اليوم رواية وقصة، فالمنشئون من أي طبقة كانوا لا يعتمدون في معظم مؤلفاتهم على غير الحكاية والرواية، فالفن القصصي هو السائد. وأكثر الأدباء بلغوا القمة في إخلاصهم لهذا الفن. ولا بدع، فالرواية محك الأدباء. المنشئ البليغ يظهر فيها، والكاتب الركيك السمج يفضح نفسه إذا توكأ عليها، وأكابر الأدباء في العالم لجأوا إلى القصة يذيبون فيها بلاغتهم وقوة بيانهم»(٣٧).

يحيلنا هذا القول الذي يفاضل بين الأنواع الأدبية إلى وجود أمارات كثيرة تؤكد الحيز الذي بدأت تحتله الأجناس الأدبية الحديثة، خاصة الرواية، ضمن الحقل الثقافي العربي، وارتباطًا بالمجتمع في مختلف صوره وأشكاله؛ فهذه المكانة التي يحتلها هذا النوع من الخطاب تشكّل محكًّا للأدباء ومجالًا للصراع بينهم على بلوغ القمة، الأمر الذي يتطلب إبراز قدراتهم على تمثّل السّمات الجمالية لهذا الجنس الأدبي التي لا تنفصل عن المكونات السّردية التي يقوم عليها. وليس في نظرنا من شيء أوضح من هذا دليلًا على واقعية تأثير الرواية في كتّاب هذه المرحلة من أن هذا الرّهان لم يكن خاصًا بالكاتب العربي وحده، بل كان أيضًا رهانًا كونيًا بالنسبة إلى جميع الكتّاب في الثقافات المختلفة، وهذا ما يبين تذوق الوعي العربي الحديث للرواية باعتبارها نوعًا أدبيًا عالميًا يستقطب اهتمامات القراء والكتّاب، كما يوجههم حضورها الكاسح إلى إعادة النظر في الانتظارات التاريخية الأولى التي غمطت الأعمال السّردية، مثل **ألف ليلة وليلة** و**كليلة ودمنة**، حقها في أن يُعترف بجمالياتها.

وعندما يتمنى كرم ملحم كرم أن يدرك أدباء القصة العربية اليوم شأن القصة، فتعالجها أقلامهم بما يعيد إلى الأدب العربي مكانته الأولى وعزه القديم، فإنه ينطلق في ذلك من إدراك الراهنية التي تحظى بها الرواية؛ فهي حجر الزاوية في كل أدب وكل نهضة وكل دين(٣٨). وما كان للرواية أن تختزل في مفهومها الأدب والنهضة، لولا أن بنيتها الحوارية التي تتيح قول الشيء ونقيضه، وتشق صدرها للفئات الاجتماعية المختلفة، وتحتفي بما يشاكس البلاغة الآمرة التي يستحكم بها هاجس إعادة إنتاج الموروث، تُمثّل الشكل الأدبي الأكثر ارتباطًا بالواقع الاجتماعي والملائم للتعبير عن علائق الإنسان الحديث، ليس فقط على مستوى الذات وما يسكنها من شروخ وتمزقات وهواجس، وإنما كذلك على مستوى المجتمع وما يشهده من تحولات وتبدلات. لذلك، لم يكن غريبًا أن تنهض النخبة العربية المتعلمة المستنيرة في المشرق العربي، خصوصًا في مصر التي صارت مركزًا متقدمًا للحداثة العربية خلال أواخر القرن التاسع عشر، بدور لمّاح لم يقتصر على انتزاع الكلمات من أيدي أولئك الذين كانوا يستعملونها أدوات للجدل الديني والسياسي ولفرض الأيديولوجيا القائمة من خلال إعادة إنتاج

(٣٦) يقطين، **الأدب والمؤسسة**، ص١٥.
(٣٧) كرم ملحم كرم، «ما هو أدب اليوم؟»، في: **نظرية الرواية**، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٢ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٠).
(٣٨) المصدر نفسه، ص١٢٨.

ما تعلموه بأدواته ولغته ومنظوره، وإنما شمل كذلك إرساء فصاحة جديدة تعارض فصاحة المنبر وتسعى لتحطيمها. وكما يقرر ديبيش شاكرابارتي، فإن الكلمات تأخذ دلالات مباشرة وعملية حين تتجذّر في نشاطات الحياة(٣٩).

لقد واجهت أعمال اليازجي (١٨٧٤-١٩٠٦) على سبيل المثال معضلة اللغة التي كانت القضية الأولى في عصر النهضة، وبالتالي خرقت لأول مرة ذلك المبدأ السائد آنذاك والمتمثّل في **العربية لا تتنصر** الذي كان يعني بعبارة أخرى أن الأدب العربي لا يمكنه أن يعترف بكتّاب مسيحيين، ليعطي بذلك منفذًا لتلك القوة الثقافية الكامنة التي كانت مكدسة عند كتّاب عباقرة من سورية سرعان ما أخذوا بزمام الأمور وساروا في طليعة الحركة الأدبية(٤٠)؛ إذ عمد عدد من الكتّاب إلى إسناد الثقافة العربية الحديثة بالمقولات والمفاهيم التي كان يُنظر إليها بوصفها واقعة في صميم الحداثة والتقدم، مثل قضايا الحرية والاستبداد والمساواة والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية وحقوق الإنسان والتفاعل الإيجابي مع التراث الإنساني، وإعطاء الاعتبار للذاتية التي يستهدفها دعاة التقليد. لقد كان هذا العمل يتم من خلال المقارنة بين واقع الذات وواقع الآخر، تلك المقارنة التي أنتجت مدونة من الخطابات المتمحورة حول الذاتية الثقافية، والمستبطنة لاهتمامات ونيات متجذرة في الظرف الزمني والوضعي.

لا يمكن أن ندرك أبعاد هذا التحديد الثقافي إذا لم نستحضر الخلفية الثقافية الحداثية التي انطلق منها المثقف العصري في تنظير مسألة الكتابة وعلاقتها بأسئلة الذات والمجتمع. لقد مارست تلك الخلفية الحداثية، التي جرى تثمينها ومحاكاتها، تأثيرًا حاسمًا على الذوق العربي وعلى النقاشات الجارية. ويمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن هذا التأثير يتجلى واضحًا في طروحات جرجي زيدان التي تتعين بوصفها لمّاحة ونفاذة، لما تكتسيه من ملامح الجدة والاختلاف، سواء في تمثّله قضايا التاريخ والتراث واللغة من منظور مقارن، أو في تعرّفه إلى الحداثة الغربية ومنجزاتها على الصعيدين العلمي والثقافي. وقد تحقق لجرجي زيدان ما لم يتحقق لغيره في السياق الذي ظهر فيه؛ فمعرفته اللغات واطلاعه على المناهج الحديثة جعلاه أشبه بهمزة وصل بين الحركة العلمية العربية الناهضة وحركة الاستشراق المتدفقة النشاط في أوروبا وأميركا، وكانت علاقاته وطيدة بأعلام مثل تيودور نولدكه ويوليوس فلهاوزن ومارغو ليوت وأغناتس غولد سهير وأمدروز وإدوارد سخاو ووليام رايت ودنكان بلاك ماكدونالد(٤١).

بما أن القضية الكامنة في خلفية الجهد الذي بذله جرجي زيدان في أبحاثه في التاريخ الأدبي وتاريخ اللغة، وكذلك في الأعمال الروائية التي راكم فيها تجربة سردية لافتة للنظر، تتمثّل في قدرة المثقف على بلورة تلك المساحة التي تلتقي فيها ضرورة الاستفادة من مظاهر التقدم العلمي والثقافي للغرب

(39) Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: La Pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes (Paris: Éd. Amsterdam, 2009), p. 15.

(٤٠) إكناتي كراتشكوفسكي، **الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث ودراسات أخرى**، ترجمة وتقديم عبد الرحيم العطاوي (الرباط: دار الكلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص٢٤.

(٤١) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، تقديم حسين مؤنس، ج ١ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص٧.

الرأسمالي وعدم الإخلال بالانتماء إلى الموروث، فإنه انطلق في السبل التي شقّها لتحقيق هذا الهدف من مجابهة سؤال الكتابة، واجتراح الأجوبة التي تجد سندها في النظرة إلى الكاتب الحقيقي من حيث إنه يتكون ضمن الهامش الذي تصنعه مساحة الاعتراض والاختلاف والتجاوز، وكذلك في الإصرار على أن يكون جزءًا من المتن الذي يشكله التراث الثقافي للمجموعة التي ينتمي إليها. هذه المعادلة الصعبة التي اختبر جرجي زيدان قسوتها وعسرها هي ما يؤكد من منظور المؤسسة الأدبية الحديثة ضرورة إيجاد تعريف جديد للكتابة والكاتب يحرّرهما من اللغة الزخرفية الضيقة التي يولدها الامتثال لثقافة التلقين والاستظهار والخضوع لمرجعية النص، ويجذرهما في لغة الحياة التي هي وحدها كفيلة بإحداث ذلك التماس مع مرحلة تاريخية جديدة تجعل الرغبة في التكرار عارية عن المعنى، وبالتالي فإن تمثيل قضاياها على نحو أعمق لا يمكن أن يكون مجديًا إلا في إطار أدب مختلف على مستويي المفهوم والممارسة.

إن ما يلفت النظر، في هذا السياق، هو أن جرجي زيدان لم يكن منظّرًا للأدب عمومًا وللرواية بشكل خاص، ولكنه مع ذلك فكّر في الأدب كما فكّر في الرواية التي كتبها، شأنه في ذلك شأن أبرز كتّاب عصره. ومن هذه الزاوية، ليس غريبًا إذن أن يعتبر جرجي زيدان من يتصدى للكتابة أو التأليف يجعل نفسه خادمًا للمصلحة العامة[٤٢]. وعندما نستحضر أن الغائب الكبير في مفهوم الكتابة الذي ساد طوال خمسة قرون من الحكم العثماني هو الشعب بكل فئاته وطبقاته، يتضح لنا أن هذا المنظور بصدد الكاتب يحيلنا إلى مفهوم **المثقف العمومي** الذي يؤمن برسالة الأدب رسالةَ إصلاح وتغيير وثورة اجتماعية، كما يرى إلى الكتابة بما هي التزام إزاء الذات والمجتمع؛ فهو مثقف يمتلك ثقافة واسعة، ويكتب وينتج بلغة مفهومة للعموم عن قضايا تهمّ المجتمع، كما أنه يساهم في الفضاء من منطلقه، ولا تخلو مساهمته من مواقف[٤٣]. وليس في الأمر أي تزيّد عندما نعتبر جرجي زيدان نموذجًا لهذا المثقف العمومي، ليس فقط بالنظر إلى موسوعيته التي كوّنها من خلال النهل من علوم كثيرة وثقافات متنوعة، وهذا ما برز في اتساع وتنوع أنشطته التي لا تقتصر على ميدان الأدب وحده، وإنما كذلك بالنظر إلى تأثيره في ظروف الأدب الاجتماعية[٤٤].

على هذا الأساس يشار إلى أننا عندما نفكر في المكانة التي يحظى بها جرجي زيدان في الحقل الثقافي العربي الحديث، والدور اللماح الذي نهض به في بناء الأفق الملائم لتلقّي المعارف الجديدة، تلفت نظرنا، وقبل كل شيء، خصوصية مفهومه للكاتب، وتميزه في ما يختلف فيه عن سواه من الكتّاب الذين يحصرون الكتابة في شؤون خصوصية، أو يمارسونها لبيان قدرتهم على الإنشاء والغوص وراء المعاني العويصة والغريبة؛ فهو يختار القضايا التي تمثّل هاجسًا للأمة، ويتناولها بأسلوب سهل، ويسلك في التناول مسلك الانتماء إلى الوطن الذي يتعالى على نزعة التحيز لطائفة أو حزب[٤٥].

---

(٤٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢ (القاهرة: دار الهلال، [د. ت. ])، ص٥.
(٤٣) عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة،» **تبين** (الدوحة)، السنة ١، العدد ٤ (ربيع ٢٠١٣)، ص١٢٨.
(٤٤) كراتشكوفسكي، ص٣٥.
(٤٥) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ص٥.

هذا الربط بين وظيفة الكاتب وقضايا الأمة والانتماء إلى الوطن، وهو يتعين بوصفه تجليًا للإبداع الذي يغيّر مفهوم الأدب وأبعاده الأيديولوجية وطريقة تلقّيه، يبيّن أن مفهوم جرجي زيدان للكتابة يستند إلى وعي عميق بها بوصفها شكلًا من أشكال التدخل في العالم الذي نسكنه وتظهيره بصورة تجعله مرئيًا بالنسبة إلينا. ولكي تكون ممارستها منتجة، يتعين عليها أن تنطلق من فهم حاجات جمهورها وتهيئته ومدّه بالمفاهيم والتصورات التي تساعده في استقبالها وتمثّلها على نحو أفضل. وهذا ما اضطلع به هذا المثقف في التأليف في الحضارة الإسلامية عندما يقول: «ونظرًا لما نعتقده من افتقار قراء العربية على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم إلى نشر هذا التاريخ فيما بينهم - لأنه تاريخ لسانهم وأمتهم وبلادهم، بل هو تاريخ تمدنهم وآدابهم وعاداتهم - ما فتئنا نختلس الفرص لنشر ما يسهل تناوله وتدعو الحاجة إليه في حينه ممّا يتعلق بهذا التاريخ. وأخذنا نهيئ أذهان القراء على اختلاف طبقاتهم وتفاوت معارفهم ومداركهم لمطالعة هذا التاريخ بما ننشره من الروايات التاريخية الإسلامية تباعًا في [دار] الهلال»[٤٦].

إن هذا الاهتمام الشديد بحاجات محفل التلقي، أي مجموع المعايير الاجتماعية والثقافية التي يحتاج القارئ إليها بوصفها نقطة الارتكاز في قراءته التي يستدعيها النص ويحتويها إلى حد ما، وهذا الوعي الذي يغذي جهود هذا المثقف الليبرالي العصري يؤكدان المساهمة التي نهض بها باعتبارها متبأرة في السياق الثقافي والاجتماعي الذي تبلورت فيه، وكذلك في اهتمامات وتوجهات الجمهور الذي كانت تخاطبه وحاجته إلى تلك المعرفة التي تتيح له تقبّل المقروء وتذوقه. وبما أن هذا الجمهور هو الذي يحدد الوظيفة الاجتماعية للكاتب ويودع فيها جزءًا من أسئلته وانشغالاته وتوجهاته، فإنه هو الذي يعيّن مساهمة الكاتب هذه بوصفها توقعًا وانتظارًا وفراغًا يُملأ. ومن هذا المنظور يتحدد الأدب باعتباره ردة فعل تناصية على اللهجات الاجتماعية، وعلى الأنساق الناظمة لوضعية اجتماعية لسانية. وبما أنه ممارسة مستقلة، فإنه يتفاعل مع محددات الذوق الأدبي الجديد والحساسية الأدبية الجديدة التي تتشكل في سياق يتميز بـ«تكثيف النشاطات الثقافية والفكرية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. وانعكست عملية تكثيف تلك النشاطات من خلال الإنتاجات الأدبية والإعلامية والإصلاحات التعليمية، ومن خلال نشوء حركة ترجمة مهمة، وتشكل منتديات فكرية ومجتمعات سياسية سرية وتطور حركات وطنية ونسائية»[٤٧].

مثلت هذه النشاطات علامة دالة على التحول في الوعي الثقافي والإبداعي بخصوص سؤال ما الأدب، من خلال بلورة جوانب تجد سندها في جملة من الاعتبارات مغايرة للمنظور البلاغي الكلاسيكي الذي استند إلى تصور جامد للغة، لأنها ترتاد أفقًا آخر يصل الأدب بروح العصر. وهذا ما يعبّر عنه محمد يوسف نجم عندما يقول: «وكان في هذا الانصراف المقصود عن عيون الآثار القصصية، إلى فن المقامة، تعطيل لنهضتنا القصصية. فإن المقامة بإطارها الصلب الجامد وبإنشائها

(٤٦) زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ص١٢.

(٤٧) إليزابيث سوزان كساب، **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص٣٧.

المتكلف المرهق، وبحكاياتها التي تتوارى خلف الشغف بالإغراب اللغوي والحرص على تسجيل المعارف والعلوم، لم تكن لتلائم روح العصر الأدبية، ولم يكن مقدرًا لها أن تعيش وتزدهر وتواكب ركب النهضة الأدبية الحديثة. ولذا ماتت المقامة أو قل إنها ولدت ميتة. وعندما بُعثت ثانية لم يكن هذا البعث في لبنان، بل كان في مصر حين ظهرت محاولات المويلحي في «حديث عيسى بن هشام» وحافظ في «ليالي سطيح» ومحمد لطفي جمعة في «ليالي الروح الحائر» وسواها. إلا أن هذه المحاولات اتسمت بميسم الجدة وبرزت في ثوب قشيب لاءم روح العصر إلى حد كبير»(٤٨).

إن ما يلفت الانتباه في وجهة نظر محمد يوسف نجم هو تأكيده الذائقة الأدبية المغايرة للسائد الذي فقد مقومات الوجود وأضحى مفارقًا لروح العصر واشتراطاته على الكتّاب والمبدعين. من هنا، «لا يضير أمة ألا يكون لها جذور لمعمار فني تمتد إلى القاع.. ولكن يضيرها أن تزورّ عن الفن كلية.. وألا تبذر لنفسها فيه بذورًا تمتد جذورها.. فلا يمضي عليها وقت حتى يعلو جذع ذلك الفن وتمتد ساقه وتفرع غصونه.. ويكون لها حينئذ في هذا الميدان نشاط له طعم وله شخصية وله ملامح يتميز بها»(٤٩). وبما أن الأدب الجديد يظهر مكتنزًا بالمعرفة التي لا سبيل إلى حجبها، إذ هو قوة تغيير فعلية للكيفية التي ندرك بها الواقع، فإن في خضم المنافسة بين أنصار القديم والجديد كانت تتفكك الأنواع الأدبية الكلاسيكية تحت مطرقة التصورات الجديدة للكتابة التي تحتفي بالحياة وتشرع أفق الحداثة أمام الأدب العربي وهي تضع أمام تصرفه مادة تكاد تكون جديدة من العلاقات الإنسانية التي تولدها التجربة التاريخية الجديدة للعرب؛ فالتحول الجديد والتغير المستحدث فرضا ذوقًا آخر، وقرّرا حاجة جديدة.. وقامت الظروف تقتضي مادة جديدة في هذا المجال مطبوعة لتُقرأ على نطاق واسع.. فكان دور الصحافة ملبيًا لهذه الحاجة(٥٠). هكذا إذًا تحولت بعض المدن، مثل بيروت والقاهرة اللتين تمركزت فيهما الموارد الأدبية، إلى مراكز لتجسيد الجماليات الجديدة وكذلك القوانين الأدبية على الصعيد العربي. واللافت ها هنا أن «تأسيس عاصمة أدبية والاعتراف بها على المستوى العالمي ـ بمعنى كونها المكان الذي ينصبّ فيه أكبر نفوذ وكذلك أعظم عقيدة أدبية ـ ينتج من آثار حقيقية تنجم عن هذه العقيدة، وعليه توجد هذه العاصمة بطريقة مزدوجة: في التصورات الخاصة بالأعمال التي تنتجها والتي يمكن قياسها وكذلك في واقع هذه الأعمال»(٥١).

وإذا كنا قد انطلقنا في قراءة جهود جرجي زيدان في تحديد مفهوم الأدب تحديدًا جديدًا من سياق الوجهة التي اتخذها التفكير في الأدب في فرنسا خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي لحظة متأزمة في منظور كثير من الفلاسفة(٥٢)، فلأن هذا التصور الذي يوسّع أفق نظرية الأدب ليلامس

---

(٤٨) محمد يوسف نجم، **القصة في الأدب العربي الحديث** (بيروت: دار الثقافة، [د. ت. ])، ص١٣.

(٤٩) عبد الرحمن ياغي، **في الجهود الروائية ما بين سليم البستاني ونجيب محفوظ** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، [١٩٨١])، ص١٧ـ ١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٥١) باسكال كازانوفا، **الجمهورية العالمية للآداب**، ترجمة أمل الصبان؛ تقديم محمد أبو العطا (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص٣١.

(٥٢) إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**، ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص٤٤.

علاقة الأدب باللغة والمجتمع والعلوم الإنسانية هو ذو دلالة قوية على ما للتحديد الثقافي الذاتي من أهمية كبيرة في أوقات الأزمات والتهديدات والتغييرات الخطيرة(٥٣). وبهذا المعنى يأخذ هذا التحديد الذاتي أهميته في سياق الثقافة العربية الحديثة، وفي ذروة الاحتكاك المكثف مع أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر الذي تزامن والغزوات الاستعمارية المتصاعدة آنذاك، حيث تضغط بقوة الأسئلة المتعلقة باستيعاب التطور وفهم الأسباب الكامنة وراء تقدم أوروبا وتفوّقها(٥٤). ويكفي أن نستحضر هنا تلك المقارنة اللماحة التي ألمع إليها ميلان كونديرا في تأملاته حول «فن الرواية»(٥٥)، حينما وصل بين الفيلسوف ديكارت والروائي الإسباني ميغيل سيرفانتس في استعادة الاهتمام بالوجود الذي نسيه الفكر الغربي طوال القرون السابقة، وتبئير التخييل على الزمن الحديث الذي يتعين بوصفه زمن الكشوفات والنظريات العلمية وتشييد المجتمعات البرجوازية والإقرار بقيمة الفردية، والدخول في متاهة البحث عن الذات، وعن الحقيقة المحفوفة بالالتباس والغرابة المقلقة. وهذا ما يقدم أوفى دليل على الأهمية التي يكتسيها الوضع الاعتباري للأدب من حيث الأصل والأسلوب والبناء والنوع، في اللحظات الانتقالية؛ إذ يتعين بوصفه المرآة الكاشفة لما يحدث في الأرض التي يستنبت فيها من ضروب الصراع والمنافسة بين القديم والجديد من أجل حيازة الشرعية وإرساء السنن التي تيسر عمليات الاستقبال.

وبقدر ما جعل سيرفانتس من رواية **دون كيشوت** أفقًا لإعادة صوغ أجوبة مختلفة عن هذه الأسئلة الملتهبة، نجد الكتّاب العرب خلال أواخر القرن التاسع عشر، خاصة المسيحيين منهم، يصلون بين سؤال ما الأدب ومسألة العصرية. لقد جاء هذا الوصل إذن من مثقفين درسوا في الغرب أو أتيح لهم الاطلاع على الثقافة الغربية، ووقفوا على الفرق بين تطور الغرب وجمود العالم العربي(٥٦). هذا الوعي الذي يستند إلى المقارنة هو الذي حفزهم ليس فقط على بلورة تصورات ومقولات جديدة لفهم الأدب وعلاقاته المركبة بالذات والمجتمع، بل حفزهم أيضًا على الحداثة الاجتماعية التي هي شرط توليد الجديد في النقد والأدب؛ فما يعطي لهذا الأدب المختلف دلالة المقاومة والرفض والرد بالكتابة على الأنساق الاجتماعية والثقافية التقليدية يتمثّل في كون «الكتّاب لا يكتبون لأنفسهم وحدهم، أو تحقيقًا لرغبة فيهم فحسب، أو من أجل أن يكشفوا النقاب عن أمر مهمّ ليس إلا، وإنما يكتب الكتّاب، كذلك، من أجل أن يعرّفوا القراء بكتابة جديدة وسط الحقل الأدبي، أو من أجل أن يرافعوا لصالح قراءة خاصة يفضلونها على سائر أنماط القراءة»(٥٧).

بهذا المعنى صار الأدب العصري، وجرجي زيدان من أقوى نماذجه، يختزل زمن النهضة كله، ويكثفه في الأشكال التعبيرية الجديدة، وفي طليعتها الرواية التي نهضت بوظيفة التحرّر ليس فقط في مواجهة الأنماط السردية التقليدية المتقيدة بقواعدها الشكلية واللغوية، وإنما كذلك في مواجهة

---

(٥٣) كساب، ص١٤.
(٥٤) المصدر نفسه، ص٤١.
(٥٥) ميلان كونديرا، **فن الرواية**، ترجمة بدر الدين عرودكي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ص٨ - ٩.
(٥٦) ميخائيل نعيمة، **الغربال**، تقديم فيصل دراج ([الدوحة]: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٢)، ص١٠.
(٥٧) زيما، ص٣٤ - ٣٥.

القوى المحافظة الحريصة على التوازن. وإذا كان بول غريمال يقول إن الرواية «في عمقها ليست إلا الحياة ذاتها، يتم الإمساك بها في محاولة لتصليب وتثبيت صيرورتها المرنة»(٥٨)، فإن هذا الدمج بين الرواية والحياة هو ما نجده بارزًا في تصورات كتّاب الرواية خلال هذه المرحلة من مراحل تطورها في الثقافة العربية، حيث كانت تتقدم على ما سواها من صور الأدب؛ ففرح أنطون (١٨٧٤- ١٩٢٢) يستهل إحدى مقالاته عن إنشاء الروايات بالقول بأنه «كثر في السنوات الأخيرة وضع القصص العربية، فقلما يمرّ شهر إلا وتصدر بضع منها في البلاد التي فيها مطابع عربية»(٥٩). كما أن جرجي زيدان يؤكد هذه الحقيقة من خلال التشديد على ما تمارسه الرواية من تأثير قوي في قرائها حد عجزه عن وصفه أو الإحاطة به، وهذا ما يعكس إيمان الكاتب الجديد بفعالية الرواية، وهي كتابة جديدة، في إسناد عمليات التغيير في الوعي الثقافي والاجتماعي بوصفها مسألة راهنة.

## الكتابة الروائية بين التنظير والممارسة

من المشهور عن الرواية العربية أن تاريخها بدأ في سنة ١٩١٢ مع رواية **زينب** لحسين هيكل. وازدادت هذه الشهرة رسوخًا حينما أضحى هذا الوصل بين ظهور هذا العمل الأدبي ونشأة الرواية أشبه بالمسلّمة التي يأخذ بها النقاد من غير قراءة تنافذية تغوص إلى مناطق العمى منها، أو تستهلك الجدل بصددها حتى النهاية. وهذا ما تنبه إليه حديثًا أكثر من ناقد عربي، بعد المياه الكثيرة التي جرت في أنهار النقد، من خلال الدعوة إلى التخلي عن تكرار الصيغ الجاهزة، والقيام بمراجعة جذرية لتاريخ الرواية المؤسّس من خلال مقابلة خلاصاته مع ما تقدمه بعض التجارب السردية الكلاسيكية من إمكانات جمالية تتعين باعتبارها شكلًا من الرّد على القراءات التي تنكر عليها الحق في أن تكون الأب الشرعي للرواية، أو من خلال إعادة قراءة النصوص السردية السابقة على **زينب** وإعادة تأويل ما يتحقق فيها من ضروب التمثيل والتخييل في ضوء السمات الكبرى المميزة للرواية، على أساس أن جماليات الكتابة تعتبر مسوغات تعطي لتلك النصوص المشروعية التي تجعل منها لحظة مهمة في سياق نشأة الرواية(٦٠).

ولا شك في أن التجربة الروائية التي راكمها جرجي زيدان على مستويي الكمّ والنوع تُعتبر من أقوى التجارب وأكثرها اختبارًا لقسوة وظلم تاريخ الرواية العربية الذي جعل من نص **زينب** البداية الفعلية لتكون الرواية في الحقل الثقافي العربي. وليس هذا فقط لأن جرجي زيدان كتب ما يزيد على عشرين رواية منذ أواخر القرن التاسع عشر، وإنما كذلك لأن تجربته الكتابية نهضت بدور مزدوج؛ فهي **أولًا** استئناسية من حيث كونها تسلط الضوء على بداية التمرّس بالكتابة الروائية الحديثة على الحقل الأدبي العربي، والتدرب على كيفيات كتابتها واستثمار طرائقها السردية من خلال تمثّل النص الروائي الغربي

---

(٥٨) بيير شارتييه، **مدخل إلى نظريات الرواية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١)، ص٣٠.

(٥٩) فرح أنطون، «إنشاء الروايات في العربية»، في: **نظرية الرواية**، ص٤٤.

(٦٠) من أهم الأعمال التي دشنت هذه المراجعة لتاريخ الرواية العربية يمكن الإشارة إلى: عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣).

باعتباره نموذجًا، وهي **ثانيًا** لأنها تمثّل عتبة أساسية نحو أفق روائي أكثر احتفاء بالتخييل والتميز والاستقلالية سيتجلى بقوة في كتابات الجيل اللاحق. من هنا لم يكن غريبًا أن تتعين تجربته بوصفها نموذجًا يستلهمه كتّاب عصره، وهو الذي تمكّن من أن ينشئ ذوقًا عامًا، وأن يروج لدور الرواية في هذا المجال(٦١). وقد أشار كراتشكوفسكي إلى أن العمل الذي قام به زيدان بعرضه تاريخ الإسلام في شكل سلسلة روايات أغرى أحد محرري الجرائد وألهمه فكرة كتابة روايات مماثلة عن تاريخ المسيحية(٦٢). إن هذه المكانة التي نالها جرجي زيدان بفعل انخراطه في أسئلة عصره هي بالتحديد ما أشار إليه روجر ألن حينما اعتبر أن «جرجي زيدان كان حريصًا فيما يبدو على إطلاع قرائه على السمات التاريخية للعرب والإسلام (كوسيلة لتشجيع وتبنّي وعي ثقافي جديد)، وفي الوقت نفسه على توفير أعمال روائية تؤمّن المتعة للقراء، شأن الروايات التاريخية الأكثر ميلودرامية في أوربا والتي كانت تُنشر على حلقات في الصحف»(٦٣).

لذلك، بقدر ما يوحي هذا القول بأن روايات جرجي زيدان كانت متأصلة في التراث الثقافي العربي الإسلامي من خلال الأحداث والوقائع التاريخية التي نهض بتمثيلها وشق صدر المتخيل عليها لتقريبها من الجمهور العام الذي اعتاد قراءة الصحف، أو في البيئة المصرية من خلال الرومانيسك (le romanesque) الذي التقطت نصوصه بعض تفصيلاته، فإن هذا التبئير للسّرد على المكونين التاريخي والاجتماعي لم يكن لينكر عليها استقلاليتها أو بحثها عن أفق جمالي تتعين فيه الرواية تجربة ثقافية مختلفة، وجنسًا أدبيًا ملائمًا لسياق سوسيو ثقافي مختلف يبدو في حاجة ماسة إلى الاستنارة. وقد وجد الكاتب في الرواية المجال الذي يمكن فيه المثقف أن يتولى من خلاله دور الفاعل الاجتماعي، أملًا في أن يفتح من خلال سروده بصيرة القارئ، ويضعه على عتبة التحرر من أشكال الفكر الظلامي(٦٤). على هذا الأساس نعتبر روايات جروجي زيدان دلالة على لحظة فارقة تعين فيها الأدب بالمعنى الحديث بوصفه أحد أهم خطابات المؤسسة الحديثة؛ فقد أفسح كاتب النثر التقليدي، الذي كان همّه إمتاع قلة من المتعلمين المترفين من خلال الأخذ من كل علم بطرف أو الكاتب الذي ينمّق رسائل لأصحابه من الكتاب، أو كاتب المقامات، الذي يوشي نثره بأنواع البديع المصطنعة، أفسح السبيل لكاتب المقال أو الصحافي المعني بقضايا مجتمعه والمتقد حماسة لإصلاح الشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية، بما في ذلك قضايا الأدب واللغة.

---

(٦١) ياغي، ص٤٤.

(٦٢) يقصد كراتشكوفسكي عبد المسيح أنطاكي باي محرر الجريدة القاهرية «العمران» الذي قام بنشر أول رواية كتبها من سلسلة تحت عنوان «اليهودية الحسناء». وهذا العنوان يبرز مدى تقليد أنطاكي لمؤلفات زيدان. انظر: كراتشكوفسكي، ص٣٧.

(٦٣) **روجر آلن، الرواية العربية: مقدمة تاريخية ونقدية، ترجمة حصة منيف**، المشروع القومي للترجمة؛ ٣٤ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص٥٠.

(٦٤) ليلى المالح، «لقاء الحضارات في الفن القصصي لدى أمين الريحاني: رحلة الأديب المهاجر بين الموروث والمكتسب،» في: أحمد الشبول [وآخرون]، **أمين الريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة سدني – أستراليا**، تحرير نجمة حجار (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص٣٢٨.

كان جرجي زيدان بحق من بين هؤلاء الذين أحدثوا هذا الاختراق الفعال انطلاقًا من جبهات عدة لا تقتصر على الكتابة الإبداعية وإنما تتجاوزها إلى الدراسة النقدية والمقال الصحافي. ورغم أن بعض النقاد لم ينصف هذه التجربة الروائية خصوصًا في سعيها إلى التناص مع الزمن التاريخي العربي وتمثيل قضاياه وأسئلته التي يتعالق فيها السياسي والاجتماعي، مثل طه بدر الذي يذهب إلى «أن القصة التاريخية [عند جرجي زيدان] مثّلت مجرد رغبة في التعرف على التاريخ، ولا ينبع عن إحساس قومي متبلور يندفع إلى محاولة بعث أمجاد الماضي القديم، ولم يظهر هذا الإحساس القومي في ميدان الرواية متبلورًا وواضحًا إلا في الإنتاج الذي ظهر عقب الحرب العالمية الثانية، والذي عبّر عنه نجيب محفوظ وعادل كامل وعبد الحميد جودة السحار وعلي باكثير وغيرهم»(٦٥)، فإن جرجي زيدان يعدّ من أهم حاملي لواء التجديد في الأدب العربي والدراسات الثقافية، خصوصًا الدراسات التي تناولت قضايا التاريخ الإسلامي والتمدن واللغة؛ ففي لحظة الانبهار بما تقدمه الكتابة الأدبية في الثقافة الغربية من وعود بالنسبة إلى كثير من كتّاب القصة والرواية خلال هذه الفترة، يختار جرجي زيدان، الذي كان مطلعًا على أقوى التجارب الإبداعية في عصره، وممتلكًا القدرة على استلام سلطة توليد المعنى ليس من اللغة العربية فحسب وإنما كذلك من لغات غربية عديدة، أن يغوص في التاريخ العربي الإسلامي بحثًا عن جماليات مختلفة يستجيب بها لحاجات جمهوره في التعرف إلى هذا التاريخ وإلى مكامن القوة والهشاشة فيه، لكأنه بذلك كان يؤمّن لكتابته ذلك الموقع الذي يجنبها السطحية في العلاقة بالنص الروائي الغربي بوصفه نموذجًا. وهو إن لم يكن يقتصر في إنجاز ذلك التقصي على الرواية بوصفها جنسًا أدبيًا جديدًا وإنما اختبره في مجالات أخرى مغايرة، فإنه بدا بذلك مثقفًا استثنائيًا يدرك كيفيات تظهير ابتكاريته وأصالته في هذا المجال من خلال قدرته على التفكير بنفسه وبمجتمعه، وهو يمزج بين كتابة أعمال تاريخية وأخرى في التاريخ الأدبي وكذلك في السّرد تُعَدّ دليلًا على كفاءته في مواجهة ضغوط المؤسسة التقليدية وجمهورها.

الجدير بالذكر أن ما يلفت الانتباه عند تقصّي ملامح الابتكارية والأصالة اللتين طبعتا تجربة زيدان الروائية هو ذلك الجانب المرتبط بالتنظير لهذا الجنس الأدبي الجديد في لحظةٍ طبعها فراغ كبير في ما يتعلق بنظريات الرواية التي جاء الاهتمام بها متأخرًا في العالم العربي. لقد تعينت الأفكار والتصورات التي عبّر عنها في المقدمات التي كتبها لرواياته أو في الحوارات التي نُشرت في مجلة **الهلال** بمثابة العمل الذي مهّد لذلك الإقبال المتزايد على قراءة الرواية والاغتراف من معينها. ولعل ما يكتسي أهمية كبيرة ها هنا هو ما تستبطنه تأملاته من علامات تحيلنا في أثناء التأويل إلى تصورات لم يتعرف إليها القارئ العربي إلا في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، مثل تصورات ميخائيل باختين. ولا يعني هذا أننا نقول إن جرجي زيدان كان سباقًا إلى إنتاج تلك الأفكار، وإنما أردنا توكيد ما يطبع منظوره من عمق وجدّة وقدرة على فهم الرواية فهمًا متجددًا؛ فهو يعرّف الرواية فيقول: «نريد بالروايات القصص التي يعبّر عنها الإفرنج بالرّومان. وقد يتبادر إلى الأذهان أنها من الفنون الحديثة التي نشأت مع التمدن الحديث فاقتبسناها نحن في جملة ما اقتبسناه من عوامل هذا التمدن. وربما صح هذا

(٦٥) بدر، ص١٣١.

الزعم عند التخصيص وأمّا عند الإطلاق، فالروايات قديمة جدًا، بل هي أقدم سائر فنون الأدب لأنها رافقت الإنسان في عهد همجيته وارتقت بارتقائه وتنوعت بتنوع بيئاته وإليك البيان»(٦٦). ويتبين من هذا التعريف أن هذا الكاتب المسكون بهاجس إنتاج الرواية التي تستطيع الاستجابة لتصوراته بخصوص عصره ورهاناته الكبرى، لا يحيد عن نظرية الرواية الغربية التي تعتبر هذه الكتابة سليلة التحولات الكبرى الواسعة التي شهدها الغرب منذ عصر النهضة، حيث استبدل بالصورة الموحدة للعالم القروسطي ركامًا غير منتظم من الأفراد الذين لكلٍّ منهم تجربته الخاصة. وإذا كنا نجد أن مفهوم الرواية نفسه يطرح ضمن سياق الثقافة الغربية الكثير من الالتباسات، خصوصًا عندما نتتبع اشتقاقاته ودلالاتها في المعجم، فإن أغلب الظن أن جرجي زيدان يلمع إلى المعنى الحديث الذي تقرّر منذ القرن السابع عشر الذي يرتبط ارتباطًا قويًا بالتخييل الذي يستوحي التجربة الفردية المعيشة في الزمان والمكان.

غير أن ما يلفت النظر، قبل كل شيء، في هذا التعريف هو تقاطعه مع الفرضية التي جعل منها المنظّر الروسي باختين أساس نظريته بشأن الرواية؛ إذ ذهب إلى أن جذور هذا الجنس الأدبي أعمق كثيرًا ممّا يمكن أن نتصور، وتقصّى آثار هذا النوع المحتقر في الملحمة وفي كتابات أخرى كثيرة، لتتعين الرواية في نظريته كتابة ثرية ومتجددة دومًا، والنوع الأعظم حرية على الإطلاق(٦٧). ومعلوم أن هذه الدلالة [الربط بين نشأة الرواية والمجتمع البرجوازي] التي تقع في صميم النظريات المتمركزة التي تنسب امتياز إنتاج الرواية إلى ثقافة دون غيرها، هي التي يفككها جرجي زيدان عندما يعتبر الرواية منجزًا إنسانيًا عابرًا للثقافات والعصور، لأنه يصدر عن حاجة الإنسان إلى السرد باعتباره الوسيط الذي يجسد من خلاله ذاته، ليس فقط ضمن الجماعة التي ينتمي إليها، وإنما بالنسبة إلى العالم أيضًا. وبما أن السرد يتبأر في الثقافة التي يتكون ضمنها، ويغترف من معين متخيلها ذلك النسغ الذي يمكّنه من إضاءة الطريق نحو مجهولات الذات الفردية التي يلاحقها، فإن ما ينتجه الكتّاب من روايات يتباين من حيث ما يميز الثقافة التي يتمثّلونها من تغليب لدلالة أو قيمة معيّنة على ما سواها من الدلالات والقيم؛ «فالشعوب الراغبة في الحرب والشجاعة تكثر في مسامراتها نوادر الحروب والقبائل الميالة إلى التدين تكثر عندها القصص الدينية. وأهل الكرم أكثر حوادثهم عن الكرم والضيافة. وقد تختلف ضروب القصص في الأمة الواحدة باختلاف العصور لاختلاف أدوار تمدنها. وقد تجمع القصة الواحدة الحرب والكرم أو الحرب والتدين أو كل ذلك مع الحب أو غير الحب مما لا يحصره وصف ولكنها في كل حال تمثل آدابهم وأخلاقهم»(٦٨).

على هذا الأساس يشيد جرجي زيدان نمذجة للرواية يستند فيها إلى الحفر في ذاكرة السرد في ثقافات مختلفة، ومنها الثقافة العربية، ليصل إلى استخلاص العناصر المهيمنة التي تسمح له بإدراج التجارب المختلفة ضمن خانات محددة تدل على تدرّج الرواية منذ العصور القديمة نحو المفهوم الجديد الذي

(٦٦) جرجي زيدان، «الروايات أصلها وتاريخها،» في: **نظرية الرواية**، ص٣٣.
(٦٧) شارتييه، ص٤٠.
(٦٨) زيدان، «الروايات،» ص٣٤.

اتخذته خلال الفترة الحديثة والذي شكّل فيه الإيهام بالحقيقة حجر الزاوية في رهانات الكتابة. وبما أن الإبداع الأدبي بصفة عامة يتجدد من خلال ضروب الانتهاك التي لا يكفّ الكاتب عن إحداثها، سواء في علاقته باللغة من حيث توسيع قدرتها التعبيرية وتجذيرها في عصرها أو في ما يتصل بمعايير الأجناس الأدبية من حيث القدرة على التحرر من إرغاماتها بإنتاج النص الذي لا يكتفي بتثبيت تلك المعايير، وإنما يسائلها ويتطلع إلى تجاوزها، فإن الكتابة الروائية، وهي تراكم عبر تاريخها الطويل تجربة ثرية في ارتياد مناطق الكلام الممنوع ومجادلة البلاغة الآمرة وتفكيك قوى القمع والكبح، أصبحت تتحدد باعتبارها «أصنافًا يختلف نسق تأليفها باختلاف الغرض المقصود منها، وفيها التهذيبية والتاريخية والعلمية والأدبية وغير ذلك»[٦٩].

إذا كان جرجي زيدان قد حظي بشهرة كبيرة في مجال الرواية التاريخية التي كرّس لها متنًا مهمًّا ضمن تجربته الكتابية المتنوعة، فإن تلك الشهرة لم تكن لتغطي على الإضافات التي حققها في الكتابة ضمن مغاير آخر من مغايرات الرواية، أي الرواية الاجتماعية التي استوحى فيها الرومانيسك الاجتماعي بشكل يُلمع، ليس فحسب، إلى هواجس وانشغالات الفئات الاجتماعية الصاعدة، وإنما كذلك إلى النشاط الأدبي نفسه، وما يرتبط بالسياق التاريخي للكاتب. وفي هذا الإطار تُعتبر رواية **جهاد المحبين** (١٨٩٣)[٧٠] نصًّا متميزًا تتأسس حداثته على جملة من المكونات السردية واللغوية التي تردّ على النقد العربي الذي لم يعترف بريادتها قياسًا برواية **زينب**. ولا بدّ من الإشارة إلى أن التجربة التي حرص جرجي زيدان على ارتيادها في هذه الرواية لم تخضع لسطوة التصورات المنغلقة التي تتحدث عن نقاء اللغة وقداستها، وهو ما أتاح له أن يحقق وصلًا عميقًا بين اللغة والشخصيات التي تتكلمها. ورغم أن مشهد الرواية تشغله أربع شخصيات أساسية تتمثّل في **حبيب** الموظف **وسليم** المحامي وكذلك **سلمى وأدما**، وهي شخصيات لا تتحدث في همومها وأحلامها وتعثراتها إلا في حضرة السارد العالِم بكل شيء، فإن جرجي زيدان استطاع من خلال الشخصيات الأخرى الموازية أن يجعل من هذه الرواية نصًا يحاور التشكيل الاجتماعي وصراع القيم فيه. ومن هذه الزاوية يمكننا أن نتحدث عن مستويات لغوية تجسد التوتر الذي يطبع الرواية ويحقق لها تلك الدينامية التي تحمل إلى السرد صوت الذات المغيبة وسط ضغط التقاليد والأنساق الاجتماعية المضادة للانعتاق والتحرر من الرقابة الاجتماعية التي هي جزء من الرقابة السياسية.

لذلك، يمكن أن نتحدث عن تذويت (Subjectivation) اللغة في هذا النص، خصوصًا من خلال المحكيات النفسية التي تسلط الضوء على المناطق الداجية في ذوات الشخصيات الروائية وهي تتحدث عن الحب بوصفه رهانًا أساسيًا وجسرًا للعبور نحو المستقبل الذي تتطلع إليه. إلى هذا يضاف التوظيف التناصي للشعر، وكذلك الرسائل الغرامية والاجتماعية التي تلجأ إليها الرواية لصوغ رؤية عميقة حول علاقات الشخصيات في ما بينها أو في العالم الاجتماعي الذي تتحرك فيه. وما دام جرجي زيدان يكتب ضمن مرحلة يطبعها، ليس فقط، التعرّف إلى أجناس أدبية جديدة، وإنما

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٧٠) جرجي زيدان، **جهاد المحبين** (القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢).

تتميز كذلك بالانفتاح على العلوم الإنسانية وتياراتها التي كانت هي الأخرى تخضع للتأسيس، فإن دور الكاتب يتحدد انطلاقًا من قدرته على إنتاج تلك المعرفة التي تتعين بوصفها غير منفصلة عمّا تسنّه المرحلة التي يعيش في إطارها، وهذا ما يتجلى على مستوى الرواية في شكل من التفاعل بين الجوانب التاريخية ذات الصلة بالفضاء الذي تدور فيه أحداث الرواية والجوانب النفسية للشخصيات الروائية. وبما أن هذه الشخصيات تنتمي إلى الطبقة المتوسطة التي تلقى أفرادها تعليمًا مختلفًا عن التعليم التقليدي، ما جعل منها سندًا أساسيًا في عملية التحول الاجتماعي، فإن الرواية، بوصفها كتابة مغايرة، مثّلت ذلك الشكل الأدبي الملائم لبلورة تلك المعرفة التي تسلط الضوء على المغامرة الفردية التي تخوضها الشخصيات الروائية، عارية من كل سند سوى إيمانها بقدرتها على مواجهة العثرات ومعانقة ذلك المطلق الذي تحلم به.

من هذا المنظور يمكن تأويل تلك الدلالة التي تكمن خلف التنشئة الاجتماعية التي خصّ بها جرجي زيدان شخصيات هذا النص، خصوصًا ما يتعلق بقراءة الرواية، على أنها علامة من علامات الحداثة التي تسم المشهد الاجتماعي؛ ففي لحظة التأزم والإحساس باللاجدوى التي انتابت سليم وهو يشك في صدقية مشاعر خطيبته سلمى، تقترح عليه شفيقة أخت حبيب أن يقرأ رواية من تلك الروايات التي تحظى بقيمة كبيرة عند حبيب. ولا يعكسُ هذا التعاطي مع الرواية من داخل الكتابة استجابة هذا النص للمزاج الثقافي العام الذي يرى في هذا الجنس الأدبي الجديد تجربة فنية تستقطب اهتمام الجمهور الواسع فحسب، وإنما يتجلى مفعول ذلك التعاطي أيضًا في الوضع الاعتباري للكاتب في إطار المؤسسة الجديدة باعتباره مثقفًا نوعيًا يتدخل في النقاش العمومي من خلال تلك المعرفة التي يمتلكها. وعلى هذا الأساس يحقق الكاتب للكتابة والتمثيل بُعدهما الواقعي(٧١).

## خاتمة: على سبيل التركيب

عندما نفكر في الكتابة بوصفها تعبيرًا عن وضعية محددة، ينبغي ألا يحجب هذا التحديد عنا مسألة أساسية مفادها أن هذه الوضعية تحيل إلى جملة من العناصر التي تأخذ دلالة خاصة من الناحية السوسيولوجية.

من هذه الزاوية تتجلى لنا الإضافة التي تقدمها نظرية المؤسسة بالنسبة إلى سوسيولوجية الأدب، حيث يتحدد التجدد على مستوى الأدب بوصفه مشدودًا إلى محددات أخرى لغوية وثقافية واقتصادية تفسّر ما يسنّه المجتمع على المستويين الجمالي والأيديولوجي. وعلى هذا النحو، لا يتعين الإنتاج الأدبي كيانًا معزولًا أو مكتفيًا بذاته، بل إن عزله ومؤلفه عن المجتمع ليس أمرًا جيدًا من الناحية المنهجية؛ ذلك أن الشروط الاجتماعية المحيطة تُعتبر محددًا مهمًّا في تحبيذ ظهور أدب مغاير للسائد، أو على العكس، تهميشه وطمسه. وعلى هذا الأساس تُعتبر المرحلة التي برز في إطارها جرجي زيدان مرحلة تجديد أدبي وثقافي، ومرحلة بحث في سبل تحقيق هذا التجديد في التراث العربي وعند الإفرنج

(71) J. Dubois, *L'institution*, p. 89.

كذلك. وإذا علمنا أن جرجي زيدان نشر قصيدة أمين الريحاني المنشورة «الحياة والموت، أو الخريف وغياب الشمس في لبنان» في مجلة **الهلال**، وقدَّم لها بمقدمة يقول فيها «إن الشعر عند الإفرنج منظوم ومنثور، والمنظوم قد يكون غير مقفى أو مقفى، والعمدة في تمييز الشعر قوامها الخيال الشعري والمعاني الشعرية»، تبيّنا قوة المساهمة التي نهض بها هذا الكاتب في نطاق المؤسسة الأدبية، ليس فقط على صعيد الكتابة الإبداعية ومحاولة التنظير لها، وإنما كذلك من خلال الصحافة التي تكرّس نشاطها لفتح الباب واسعًا للنقاش في موضوع الأدب ووظيفته والوضع الاعتباري للكاتب.

إن ما يهمني إبرازه هو أن شخصيةجرجي زيدان الأدبية التي زاوجت بين النهل من الموروث والاستفادة من الوعود التي تقدمها الثقافة الغربية، تقدم أوفى دليل على ملامح المؤسسة الأدبية الحديثة التي لم يكن هذا التوتر بين الأصالة والمعاصرة عائقًا أمام سعي كتّابها إلى مأسسة الأدب وتخصيصه من خلال مفهوم جديد يقطع مع المفاهيم السابقة. بل إننا نلمس من خلال جرجي زيدان، الذي زاوج بين الاهتمام بالتراث والأجناس الأدبية الحديثة كتابة وتنظيرًا، فعالية هذه الثنائية وهي تتعين بوصفها ملمحًا من ملامح النص الجديد في النقد والتاريخ والأدب والثقافة. والحق أن هذه الهجنة أو التجاذب، من منظور هومي بابا الذي يعيّن تلك اللحظة من التماس بين الهويات والثقافات والأمم والعوالم، ليس سوى نتاج لتجربة استضافة الآخر التي هي محدد أساس لمفهوم الهوية عند جرجي زيدان، كما هي كذلك بالنسبة إلى غير قليل من مثقفي عصره الذين قادوا حوارًا منتجًا بين الأنا والآخر[٧٢]، يذكّرنا بما يصفه إدوارد سعيد بالتأويل العلماني لمشهد الأمة الحديثة المكتظ، حيث لا يوجد تفسير واحد يُرجع المرء مباشرة إلى أصل واحد يمكن أن يكون كافيًا[٧٣]. وأعتقد، من هذا المنظور، أن جرجي زيدان يمثّل علامة بارزة ودالة على حساسية ثقافية وجمالية متفردة، لأنه استطاع أن يصهر في زمن الحداثة بين الانتماء إلى التراث العربي والانفتاح على العصر.

## المصادر والمراجع References

### العربية


١. آرون، بول وألان فيالا. **سوسيولوجيا الأدب**. ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة حسن طلب. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣. (سلسلة نصوص)

٢. آلن، روجر. **الرواية العربية: مقدمة تاريخية ونقدية**. ترجمة حصة منيف. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧. (المشروع القومي للترجمة؛ ٣٤)

٣. إبراهيم، عبد الله. **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

٤. أنطون، فرح. «إنشاء الروايات في العربية،» في: **نظرية الرواية**. إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٠. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٢)


---

(٧٢) المالح، ص٣٢٢.

(٧٣) هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص٢٥١.

٥. إيغلتون، تيري. **نظرية الأدب**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٦.

٦. بابا، هومي ك. **موقع الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

٧. بارت، رولان. **درجة الصفر للكتابة**. ترجمة محمد برادة. الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين؛ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

٨. بدر، عبد المحسن طه. **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠-١٩٣٨)**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. (مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٣٢)

٩. بدوي، أحمد موسى. «ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو.» **إضافات** (بيروت): العدد ٨، خريف ٢٠٠٩.

١٠. بدوي، محمد مصطفى. «الخلفية التاريخية.» ترجمة محمد الشوكاني. في: السبيل، عبد العزيز [وآخرون]. **تاريخ كيمبردج للأدب العربي: الأدب العربي الحديث**. جدة: النادي الأدبي الثقافي، ٢٠٠٢.

١١. برادة، محمد. «تحولات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث.» **نزوى** (سلطنة عمان): العدد ٢٥، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١.

١٢. بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة.» **تبين** (الدوحة): السنة ١، العدد ٤، ربيع ٢٠١٣.

١٣. بورديو، بيير. **قواعد الفن**. ترجمة إبراهيم فتحي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

١٤. الحلاق، بطرس. **جبران: حداثة عربية: ذات تتكون وأدب يتجدد**. ترجمة إياس الحسن وجمال شحيّد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣.

١٥. الحيدري، إبراهيم. **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢.

١٦. داغر، شربل. «القصيدة العربية الحديثة: الخروج من نظام الواحدية التمامية.» **نزوى**: العدد ٤٢، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

١٧. دوفور، فيليب. **فكر اللغة الروائي**. ترجمة هدى مقنّص. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١.

١٨. دوميه، كريستيان. **جنوح الفلاسفة الشعري**. ترجمة ريتا خاطر؛ مراجعة جوزيف شريم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣.

١٩. رانسيير، جاك. **سياسة الأدب**. ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠.

٢٠. زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. ج ٢. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.].

٢١. ______. **تاريخ التمدن الإسلامي**. تقديم حسين مؤنس. ج ١. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.

٢٢. ______. **جهاد المحبين**. القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

٢٣. زيما، بيار ف. **النص والمجتمع: آفاق علم اجتماع النقد**. ترجمة أنطوان أبو زيد؛ مراجعة موريس أبو ناضر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣.

٢٤. سارتر، جون بول. **ما الأدب؟**. ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

٢٥. سعيد، إدوارد. **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤.

٢٦. شارتييه، بيير. **مدخل إلى نظريات الرواية**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠٠١.

٢٧. غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ مراجعة جروج كتورة. طرابلس، ليبيا: دار أويا، ٢٠٠٧.

٢٨. كازانوفا، باسكال. **الجمهورية العالمية للآداب**. ترجمة أمل الصبان؛ تقديم محمد أبو العطا. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

٢٩. كراتشكوفسكي، إكناتيز. **الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث ودراسات أخرى**. ترجمة وتقديم عبد الرحيم العطاوي. الرباط: دار الكلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

٣٠. كرم، كرم ملحم. «ما هو أدب اليوم؟.» في: **نظرية الرواية**. إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٠. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٢)

٣١. كساب، إليزابيث سوزان. **الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

٣٢. كونديرا، ميلان. **فن الرواية**. ترجمة بدر الدين عرودكي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

٣٣. المالح، ليلى. «لقاء الحضارات في الفن القصصي لدى أمين الريحاني: رحلة الأديب المهاجر بين الموروث والمكتسب.» في: الشبول، أحمد [وآخرون]. **أمين الريحاني والتجدد العربي: تحديات التغيير في الأدب والفكر والمجتمع، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة سدني - أستراليا**. تحرير نجمة حجار. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

٣٤. نجم، محمد يوسف. **القصة في الأدب العربي الحديث**. بيروت: دار الثقافة، [د. ت.].

٣٥. نعيمة، ميخائيل. **الغربال**. تقديم فيصل دراج. [الدوحة]: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ٢٠١٢.

٣٦. هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجياالترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**. ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

٣٧. ياغي، عبد الرحمن. **في الجهود الروائية ما بين سليم البستاني ونجيب محفوظ**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، [١٩٨١].

٣٨. يقطين، سعيد. **الأدب والمؤسسة: نحو ممارسة أدبية جديدة**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠١٠.

الأجنبية

1. Angenot, Marc [et al.] (dirs). *Théorie littéraire: Problèmes et perspectives*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
2. Barthes, Roland. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Éditions du Seuil, 1953.
3. ______. *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2014. (Points. Essais; 34).
4. Bourdieu, Pierre. *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Nouv. éd. Paris: Éd. du Seuil, 1998. Paris: Éd. du Seuil, 1998. (Points; 370)
5. Chakrabarty, Dipesh. *Provincialiser l'Europe: La Pensée postcoloniale et la différence historique*. Traduit de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes. Paris: Éd. Amsterdam, 2009.
6. Dubois, Jacques. *L'Institution de la littérature*. Préface de Jean-Pierre Bertrand. Bruxelle: Editions Labor, 2005. (Espace nord, références; 227)
7. Ibsch, Elrud. «La Réception littéraire.» Dans: Angenot, Marc [et al.] (dirs). *Théorie littéraire: Problèmes et perspectives*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
8. Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 1951.
9. *Sociocritique*. Textes de Bradley Berke [et al.]; présentés par Claude Duchet. Paris: Nathan, 1979. (Nathan université, information, formation. Littérature française)
10. Todorov, Tzvetan. *Mikhaïl Bakhtine: Le Principe dialogique*. Suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine; traduit du russe par Georges Philippenko, avec la collaboration de Monique Canto. Paris : Éditions du Seuil, 1970. (Collection Poétique ; 31)

جون أ. هايوود John A. Haywood

# القاموسية الثنائية بالعربية*

# Bilingual Lexicography with Arabic*

ترجمة: حافظ إسماعيلي علوي**
Translated by: Hafid Ismaili Alaoui***

ملخص: يرصد هذا البحث أهم المعاجم العربية الثنائية، بدءًا بتلك التي ظهرت في العصور الإسلامية المبكرة وبلاد الأندلس، مرورًا بالمعاجم الأوروبية العربية الثنائية التي أُسست على المعاجم العربية القديمة (خلال القرون الميلادية ١٦ـ ١٩)، وصولًا إلى المعاجم الثنائية التي ظهرت إبَّان القرن التاسع عشر والقرن العشرين. كما أنه يعرض أهم المعاجم وقوائم المفردات المتخصصة، والمعاجم العامية العربية. ولا يكتفي البحث بالرصد والمتابعة، بل يستحضر أيضًا تواريخ صدور المعاجم، وسياق ظهورها، والغاية/ الغايات المتوخاة من وضعها، وأهم خصوصياتها، والفئات المستهدفة.

**كلمات مفتاحية:** القاموسية، المعاجم الثنائية، المعاجم الخاصة، المعاجم الأوروبية العربية الثنائية، المعاجم الثنائية العامة، النحو العربي، العربية الحديثة

**Abstract**: The author provides a broad survey of the various bilingual dictionaries, which have Arabic as one language, beginning with the very first lexicons that period in the early Islamic period. The surveyed works can be traced across a variety of locations and times, including Arabo-Islamic Spain to contemporary European bilingual Arabic dictionaries based on old Arab dictionaries; bilingual Arabic dictionaries published in the 19th and 20th centuries; and specialized lexicons and dictionaries, including dictionaries of variants of colloquial Arabic. Through the survey, the author seeks to understand the historical contexts in which each of these lexicons was produced, as well as the intended users of bilingual dictionaries in Arabic.

**Keywords**: Lexicography; Dictionaries; Specialist Lexicons; Arabic Grammar; Arabic Lexicography

* John A. Haywood, «Bilingual Lexicography with Arabic,» in: Franz Josef Hausmann [et al.], eds., *Wörterbücher: Ein internationales Handbuch zur Lexikographie= Dictionaries: An International Encyclopedia of Lexicography= Dictionnaires: Encyclopédie internationale de lexicographie*, vol. 3 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991), pp. 3086-3096.

** أستاذ اللسانيات المشارك، قسم اللغة العربية/ كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.

*** Associate Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Sciences, Qatar University.

## العصور الوسطى

لم يكن هناك طوال عصور الإمبراطورية الإسلامية الوسطى [القرون الستة الأولى من الدولة الإسلامية] حاجة توجب وجود معاجم ثنائية؛ فقد كانت اللغة العربية لغةَ الدين، وكانت تلاوةُ القرآن بها أمرًا إلزاميًا، كما كانت لغةَ الإدارة كذلك. ويمكن أن تتوقع أينما حللت في العالم الإسلامي أن يفهم المثقف والمتعلم اللغة العربية. ثم أصبحت السلطة منذ تأسيس الخلافة العباسية سنة ٧٥٠، وبشكل تدريجي، غير عربية؛ إذ أصبح يشغل المناصب العليا فيها رجال من أصول إيرانية أو تركية غالبًا. وقد احتُفظ بمظاهر الوحدة تحت إمارة الخليفة العربي إلى أن نهب المغول بغداد سنة ١٢٥٨. إلا أن الدولة [الإسلامية] كانت قد توسعت خلال ما يناهز أربعة قرون، وانفصلت لينشأ عدد من الإمارات المستقلة بحكم الواقع إن لم نقل بحكم القانون؛ فقد كان بعض قوانين تلك الإمارات غير عربي، ونشأ أدب فارسي جديد يتضمن نصوصًا عربية، ودخل فيه كثير من المفردات العربية المقترضة، وحدث التطور نفسه في اللغات التركية. لكن ظهور الأدب العثماني التركي هو الذي مثَّل تمثيلًا قويًا عملية التطور تلك. ومع ذلك كله، صرف اللغويون الفرس واللغويون من مناطق ما وراء النهر إلى حد بعيد، وإلى نهاية العصور الوسطى تقريبًا، أكثر جهودهم لتأليف معاجم عربية أحادية اللغة.

## الشرق الأوسط

كان أول المعاجم الثنائية اللغة ظهورًا في العالم الإسلامي معجم **ديوان لغات الترك** لمؤلّفه محمود ابن الحسين بن محمد الكاشغري، الذي ألّفه سنة ١٠٣٢. وهو معجم تركي- عربي أهداه إلى الخليفة المقتدي في بغداد [مقدمة طبعة هذا المعجم التي ظهرت بين سنتي ١٣٣٣ و١٣٣٥هـ][(1)]. واحتُفي بالكاشغري في آسيا الوسطى التي زار مناطق شاسعة منها لدراسة بعض اللغات أو اللهجات التركية. ودوَّن مفردات تلك اللغات أو اللهجات بالخط العربي باستخدام طريقة شرحها في مقدمة كتبها بالعربية لمعجمه. وعلّل عمله ذاك بأنه استجابة لتكليف الله للأتراك بأن يؤسِّسوا ممالكَ تماثل «الممالك المعاصرة». ومن الواضح أنه اقتبس هذا من حديث موضوع سمعه من علماء بخارى ونيسابور يتنبأ بأن الأتراك سوف يحكمون لفترات طويلة، وهو ما يوجب على المسلمين أن يتعلموا لغة الترك. واعترف بفضل المعجميين العرب عليه وبأنه مدين لهم، إلا أنه لم يذكر منهم إلا الخليل الذي يبدو أنه أخذ منه بعض أفكاره الصوتية. وترتب على التأثير العربي في محاولة الكاشغري، لسوء الحظ، إشكالات عدة؛ فقد ألزم ذلك العلماء الأتراك المحدثين بكتابة مجلدات عدة، لا لكتابة المفردات التي أوردها باللغة التركية الحديثة المكتوبة بالحرف اللاتيني، وتغيير تعريفاته لها بالعربية فحسب، بل لإضافة تعليقات وشروحات أيضًا تجعل الشواهد التاريخية واللهجية في متناول الأتراك المحدثين الذين لم يألفوا الخط العربي. وجاء معجم الكاشغري في ثمانية أجزاء، تقوم على عدد الحروف في الجذر جزئيًا، وعلى وجود حروف العلة أو الحروف الأنفية جزئيًا. وعالج في كل جزء من الأجزاء الثمانية الأسماء والأفعال في أقسام منفصلة، وأورد فيها شواهد شعرية وأمثالًا لتأييد تحليلاته.

(١) محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري، **ديوان لغات الترك**، ٣ ج في ١ مج (الأستانة، تركيا: [د. ن.]، ١٩١٤).

ظهر، بعد قرن تقريبًا، المعجم العربي- الفارسي الكبير **مقدمة الأدب**، الذي أكمله الزمخشري (١٠٧٥-١١٤٤م). وفيما كان هدفُ معجم الكاشغري الأساسي مساعدةَ متكلمي العربية على تعلم التركية، رام الزمخشري بمعجمه مساعدة الإيرانيين على تعلم العربية. وجاء تبويبه على نحو أكثر تعقيدًا قياسًا إلى معجم الكاشغري؛ إذ خصص ثلاثة أبواب أساسية للأسماء والأفعال والحروف على التوالي، مرتبةً بحسب معانيها، بدءًا بالزمان، فالأرض، ثم السماء والماء، مع مقابلاتها الفارسية. أمّا الأفعال، فرتّبها بحسب أوزانها وترتيب حروفها الأخيرة(٢).

## الأندلس(٣)

فتح العرب معظم إسبانيا والبرتغال سنة ٧١٠م وما بعدها، وأصبح حكام الأندلس منذ منتصف القرن الثامن الميلادي مستقلين عن الخلافة في بغداد، وأصبحت عاصمتهم قرطبة مركزًا ثقافيًا مشعًا ينافس بغداد في الآداب والعلوم، بما في ذلك الصناعة القاموسية. ثم تضعضت الأندلس سياسيًا بمرور الزمن، وبدأ مسيحيو الشمال معاركَ منظمةً لاسترداد جزيرة إيبيريا من أيدي العرب. وكانت الأندلس قد تفككت إلى عدد من الإمارات الصغيرة، ثم نجحت موجتان من المتشددين قادمتان من المغرب؛ أي المرابطون والموحدون، في الهيمنة على الأندلس. وقد انتهى الحكم الإسلامي سنة ١٤٩٢م بعد أن هَزمت قوات المِلكين القشتاليين فرديناند وإيزابيلا مملكةَ غرناطة العربية. ونظرًا إلى هذه الاعتبارات، فمن السهل أن نرى لِمَ كان ازدهار صناعة المعاجم الثنائية العربية - اللاتينية/ القشتالية متوقعًا. وقد وصلت إلينا ثلاثة من تلك المعاجم أُلفت في الفترة ما بين القرن الحادي عشر وبواكير القرن السادس عشر، مثلًا. وما يلفت النظر بشكل خاص في هذه المعاجم أنها اهتمت باللغة المنطوقة في مقابل قصر المعاجم العربية القديمة الأحادية اللغة اهتمامها على اللغة الأدبية. والمعجم الأول من هذه المعاجم الثلاثة هو المعجم اللاتيني - العربي الذي أُلف في القرن الحادي عشر الميلادي، وقد وصفه فوك (Fuck)(٤) بأنه «نصف معجم ونصف موسوعة». وأُلِّف المعجم الثاني سنة ١٢٧٥م، وهو معجم العربية لرايموندوس مارتينوس (R. Martinus)(٥). ويشتمل على قسمين، يتضمن أحدهما المفردات العربية العامية القشتالية، والآخر عن العربية القشتالية. وعلى الرغم من الصبغة العامية لهذين المعجمين، كانت الكلمات فيهما مكتوبة بالحرف العربي. ولا يمكن قول الشيء نفسه عن المعجم الثالث، وهو معجم بيدرو ديل ألكالا *Vocabulista aravigo in letra castellana*

---

(2) Maḥmūd ibn ʻUmar Zamakhsharī, *Samachscharii lexicon arabicum persicum ex codicibus manuscriptis Lipsiensibus, Oxoniensibus, Vindobonensi et Berolinensi*, Edited by Johann Gottfried Wetzstein (Lipsiae: I. A. Barth, 1850).

(٣) قارن بـ: Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1955), pp. 10-34.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠. للاطلاع على نص المعجم، انظر النشرة التي حررها سَيْبولد سنة ١٩٠٠: Christian Friedrich Seybold, Glossarium latino-arabicum: ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscript, Studien, Semitische; 15-17 (Berolini: Ae. Felber, 1900).

(٥) انظر طبعته التي نشرها شياباريلي: Celestino Schiaparelli, Vocabulista in arabico, pubblicato per la prima volta, sopra un codice della biblioteca Riccardiana di Firenze (Firenze: Tip. dei successori Le Monnier, 1871).

(المعجم العربي بالحروف القشتالية) [٦]، وقد ألّفه لرئيس أساقفة غرناطة بهدف إرغام المسلمين على التحول إلى المسيحية. ويلقي هذا المعجم الضوء على لغة غرناطة المحكية، لكن الطريقة التي كَتب بها ألكالا الألفاظَ العربية كانت ملتبسة بشكل كبير إلى حد أنها تجعل قراءة بعض الألفاظ عصية للغاية[٧].

## المعاجم الأوروبية العربية الثنائية المبنية على المعاجم العربية القديمة (خلال القرون السادس عشر- التاسع عشر ميلادية)

كان تطور القاموسية العربية في غرب أوروبا نتاجًا طبيعيًا لعصر النهضة والإصلاح؛ فقد نُظر إلى العربية، من وجهة نظر دينية، على أنها مهمة لفهم اللغة العبرية واللغات السامية بشكل أفضل. يضاف إلى ذلك وجود عدد كبير من الآثار الأدبية المسيحية التي يتصل بعضها بالإنجيل وبعضها بالمواعظ الدينية الأخرى. كما نشأ الاهتمام بالإسلام [في أوروبا] نتيجة الأحداث في الأندلس، والتوسع العثماني غربًا، على الأخص. وفي البر الأوروبي، تمددت الدولة العثمانية إلى حدود المجر، حتى وصل تهديدها إلى فيينا نفسها. أمّا بحرًا، فبدا محتملًا إلى أبعد حد أن يسيطر العثمانيون على البحر الأبيض المتوسط أحيانًا. وتُبع ذلك كله بـ«التوسع الأوروبي» إلى أفريقيا وآسيا، الذي نتج منه بدء القوى الأوروبية بالتجارة مع البلدان الإسلامية ثم احتلالها في ما بعد. ثم أُسِّست أقسام للغة العربية في بعض الجامعات الأوروبية، وطاف علماؤها العالم العربي والإسلامي لجمع المخطوطات العربية. واتخذ النتاج القاموسي صيغتين: تمثّلت **الأولى** في وضع معاجم متعددة اللغات، ومنها العربية، مع الاهتمام الواضح أحيانًا بالكتب الدينية المسيحية. وتمثّلت **الثانية** بوضع معاجم ثنائية اللغة موجهة للاستخدام العام. واعتمد كل معجم من هذه المعاجم الأخيرة، بشكل خاص، على واحد من المعاجم العربية القديمة الأحادية اللغة التي أعيد ترتيبها لكي تلائم القراء الأوروبيين، مع تعريفات مترجمة باللاتينية أو بعض اللغات الأوروبية الحديثة.

## معاجم غوليوس، وفريتاغ، ولين

واجه واضعو هذه القواميس صعوبات جمّة؛ فهُم اعتمدوا على مخطوطات للمعاجم [العربية]، مرتبة في غالب الأحيان بحسب «الحرف الأخير من الجذر»، ولم تكن مرتبة ترتيبًا منظمًا لتسجيل المفردات تحت هذه الجذور. لذلك، لم تمثّل ترجمة التعريفات، والشواهد (إن وجِدت)، إلا نصف ما قاموا به من عمل. ويمكن أن نستثني منها ثلاثة أعمال مهمة: أولها *Lixecon - Arabico - Latinum*

(6) Pedro de Alcalá, *Vocabulista aravigo en letra castellana* (Granada: J. Varela, 1505), and New ed. (Berlin: Paul Anton de Lagarde, 1883).

(7) Fück, p. 55; John A. Haywood, *Arabic Lexicography: Its History, and its Place in the General History of Lexicography*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), p. 129, and Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1881), vol. 1, p. 10.

(معجـم العربيـة ـ اللاتينيـة) لجاكوبـوس غوليـوس (J. Golius)، وقد طُبع في لايدن سنة ١٦٥٣م[٨]. وأورد غوليوس في مقدمته المهمة (التي لم تكن مرقّمة) صيغَ الأفعال، وهي الجذر، واثنتا عشرة صيغة مشتقة من الجذر الثلاثي، وثلاث صيغ من الرباعي؛ أي بالترتيب الذي ترد به في المداخل المعجمية. ثم يذكر مصادره، بدءًا بمصدره الأول الصحاح للجوهري، ثم معاجم أخرى، فالقرآن، ثم بعض الآثار الأدبية القليلة، ويتبع ذلك كله ببعض المفردات النادرة الثنائية اللغة التي تشتمل على أزواج من الكلمات العربية/ الفارسية أو العربية/ التركية. ويتميز هذا المعجم بطباعة واضحة جدًا، وهو كمصدره الأساسي، ليس معجمًا مفصّلًا. وهو أكثر المعاجم فائدة لقراءة القرآن والأدب القديم. وظل المرجعَ المعتمد [في أوروبا] أكثر من قرنين.

ثم تفوّق عليه *Lixicon Arabico - Latinum* (المعجم العربي ـ اللاتيني) لجورج فيلهيلم فريديريك فريتاغ (G. W. F. Freytag)، وقد طُبع في هاله (Halle) في أربعة مجلدات[٩]، واعتمد أساسًا على معجم القاموس المحيط للفيروزآبادي. وكما هي الحال بالنسبة إلى غوليوس، كانت تعريفاته واضحة موجزة، لكنه أكثر منه مفردات. أمّا المعجم الثالث، فمن نوع آخر مختلف؛ إنه معجم إدوارد ويليام لين *Arabic - English Lixecon* (المعجم العربي ـ الإنكليزي) غير الكامل الذي يقع في ثمانية أجزاء، وهو معجم عربي ـ إنكليزي[١٠]. قام لين بثلاث زيارات طويلة إلى مصر، اهتدى خلالها إلى فكرة وضع معجم عربي شامل مع تعريفات بالإنكليزية، بدلًا من اللاتينية التي استخدمها غوليوس وفريتاغ. واتخذ مصدرًا رئيسيًا له معجمَ **تاج العروس** للزبيدي الذي عثر على مخطوط له نُسِخ في مصر خلال القرن الثامن عشر. ويُعَدّ معجم **تاج العروس** من أكبر المعاجم التي تحوي كلمات معرَّفة (١٢٠,٠٠٠)، وإن فاقتْه قواميسُ أخرى بعدد من الشواهد اللغوية أكبر. كما استخدم لين أكثر من مئة مصدر آخر تقريبًا، وأشار إليها برموز مختصرة في مقدمته، وتشمل معاجم كبرى على ثلاثة ترتيبات: الترتيب الصوتي غير النحوي، والألفبائية الحديثة، إلى جانب الترتيب بحسب الحرف الأخير في الجذر. وسعى لين، إضافة إلى ذلك، إلى أن تكون تعريفاته الإنكليزية كاملة دقيقة مدعومة باقتباسات مأخوذة من اللغويين العرب، وشواهد من الأدب. وبعد أن غادر مصر في نهاية الأمر، عاد إلى بريطانيا، حاملًا معه مخطوطات معجمه لإكمال المهمة، وكان ذلك بدعم مادي من دوق نورثمبرلاند. لكن إدراك لين أنه لن يمتد به العمر إلى أن ينهي عمله جعله يقسمه إلى قسمين، خصص أولهما للجذور الأكثر شيوعًا، وهو ما نتج منه حذف معظم الجذور الرباعية والخماسية. وأكمل القسم الأول حتى الجذر «ق. د. د»، والقاف هو الحرف الواحد والعشرون من أصل ثمانية وعشرين حرفًا في الأبجدية العربية. ونُشر الجزء السادس سنة ١٨٧٧ بعد وفاته. وعزم ابن أخيه ستانلي لين بول (S. Lane-Poole) في البداية على إكمال العمل اعتمادًا على الملحوظات التي تركها عمه، لكنه

(8) Jacobus Golius, *Lexicon arabico-latinum, contextum ex probatioribus orientis lexicographis* (Lugduni Batavorum: Bonaventuræ and Abrahami Elseviriorum; Amstelodami: Johannem Ravesteynivm, 1653).

(9) Georgii Wilhelmi Freytagii, *Lexicon arabico-latinum praesertim ex Djeuharii Firuzabadiique et aliorum Arabum operibus*, 4 vols. (Halis Saxonum: Apud C.A. Schwetschke et filium, 1830-1837).

(10) Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1863-1893).

عدَّها غير ملائمة، واقتنع بضرورة إعادة ترتيبها ثم نشرها في جزأين هما السابع والثامن، لكن تلك الملحوظات كانت مختصرة جدًا. ويُعَدّ معجم لين واحدًا من أفضل المعاجم في اللغات كلها، حتى وإن لم يكتمل، وإن أهمل الجذور النادرة التي تعدُّ معرفتُها ضرورية لفهم معظم الأدب [العربي] القديم، شعرًا و«نثرًا فنيًّا» وهو غير مجدٍ، بالطبع، لفهم عربية القرنين التاسع عشر والعشرين. كما أنه لا يحوي المفردات الخاصة بالمناطق العربية البعيدة [عن المراكز العربية المألوفة] التي لم يهتم اللغويون بتدوينها. وقد أُلّف معجمان مكملان لهذا المعجم لملء هذه الفجوة، والمناطق العربية في الأندلس والمغرب بخاصة. والمعجمان هما تكملة دوزي *Supplément aux dictionnaires arabes* (تكملة دوزي للمعاجم العربية) [11] ومعجم فاغنان *Additions aux dictionnaires arabes* (إضافات إلى المعاجم العربية)[12].

## مشروع معجم عربي شامل جديد

كان تأثير لين كبيرًا، لا في المستشرقين الأوروبيين فحسب، بل في الباحثين العرب كذلك ـ إلا أن هذا التأثير لم يولَ إلى الآن ما يستحقه من الذكر والاعتراف؛ فهل كان يمكن لمعجم **تاج العروس** للزبيدي أن يُنشر لو لم يلفت لين الأنظار إليه؟ (بولاق، القاهرة، ١٣٠٦ـ القرن ٧ الهجري)، بل إن العرب أنفسهم بدوا عاجزين عن البدء بمشروع وضع معجم جديد يمكن أن يقارن في حجمه بمعجم أوكسفورد *Old English Dictionary* (معجم اللغة الإنكليزية القديمة) على الرغم من أن المرسوم الملكي المصري الذي صدر سنة ١٩٣٢م دعا إلى ذلك. وكان أوغست فيشر (A. Fisher) في تلك الفترة يقيم في القاهرة، منشغلًا بجمع مادة لذلك المشروع. وقد غادر مصر سنة ١٩٣٩م، وجمع، قبل وفاته بعد عشر سنوات، ٣٦٠,٠٠٠ جذاذة تحوي مادّة المشروع. وكان المؤتمر الدولي للمستشرقين قد دعا إلى «إكمال» معجم لين، لكن هدف فيشر كان أكبر طموحًا؛ فقد كان يسعى إلى وضع معجم عربي شامل يقوم على أسس تأثيلية وتأريخية؛ إذ يجب أن يقوم على التمثيل لكل كلمة ومعناها من الاستعمال الأدبي الفعلي، واستقصائها من حيث التركيب وبنية التعبيرات والأسلوب. وبدأ المشروع في توبنغن سنة ١٩٥٤م بإشراف جورج كريمر(Krämer) وهلموت غاتيي (H. Gätje). وظهرت الملزمة الأولى منه في فيسبادن سنة ١٩٥٤م بعنوان *Wörterbuch der klaxxixchen arabixchen Kprache* (معجم اللغة العربية القديمة)، وبدأ بحرف الكاف (ك) بهدف إرجاء العمل على الأجزاء التي أنجزها لين ـ وإن كان ذلك بشكل ناقص، وهو ما يتطلب التركيز حيث تكون الحاجة إليه أكبر[13]. ولا ترِد في هذا المعجم إلا الجذور مكتوبة بالخط العربي، أمّا المفردات الأخرى، فمكتوبة بالحروف اللاتينية لتسهيل استعمال حروف طباعيّة صغيرة من دون تفريط غير مبرر في الوضوح، لكن هذا يمكن أن يكون مدعاة لأسف بعض المستعربين ومعظم العرب. وجاءت التعريفات المفصلة

(11) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1881).

(12) Edmond Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes* (Alger: J. Carbonel, 1923).

(١٣) للتوسع حول معجم اللغة العربية القديمة، والنقاش حول حدود المعاجم العربية في العصور الوسطى، انظر: Helmut Gätje, «Arabische Lexikographie: ein historischer Überblick,» *Historiographia linguistica*, vol. 12, nos. 1-2 (1985).

والشروحات باللغة الألمانية، لكن أُدرجت فيه تعريفات باللغة الإنكليزية كذلك، فلم يكن هذا المعجم، إذن، ثنائيًا خالصًا: لكنه لمّا كان أداة من أدوات البحث المهمة الضرورية جدًا، كان لا بد أن يكون موضوعًا للنقاش لا محالة. وسيحتاج إكماله إلى عقود من الزمن: فقد ظهر الجزء الثاني منه سنة ١٩٨٣. وكان العمل خلال تلك الفترة نفسها مستمرًا في مشروع مماثل إلى حد ما في فرنسا؛ ذاك هو *Dictionnaire arabe-français-anglais, langue classique et moderne* (المعجم العربي ـ الفرنسي ـ الإنكليزي للغة العربية القديمة والحديثة) من وضع بلاشير (Blachère) وشويمي (Chouémie) ودينيزو (Dénizeau). وظهرت الأجزاء الثلاثة الأولى منه في السنوات ١٩٦٧ و١٩٧٠ و١٩٧٤[١٤]، وسيكون هذا المعجم بعد انتهائه صورة مكررة جزئيًا من «معجم اللغة العربية القديمة»، وإن تميز بإيراده مفردات حديثة. ومع ذلك، تبدو المداخل في العمل الفرنسي ناقصة. وما يُحسب لها أن كل المفردات المعرَّفة مرسومة بالحرف العربي. ثم إنها تبدأ بأول حرف من حروف الهجاء، أي الألف. لكنها بكل تأكيد لا تعوض [معجم] لين بتعريفاته التامة الدقيقة للمفردات القديمة، واستشهاداته الكثيرة.

## القرن التاسع عشر والقرن العشرون: القواميس الوجيزة في جزء أو جزأين

يؤرخ العرب أنفسهم لبداية نهضتهم الأدبية بحملة نابليون بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨؛ فقد لفت هذا الحدثُ انتباهَ العرب إلى الغرب. وكانت قبضة السلاطين العثمانيين على الشرق الأوسط قد أخذت في التراخي تدريجيًا. وبدأ العرب يستبدلون بالتأثير التركي [العثماني] التأثيرَ الأوروبي، والبريطاني والفرنسي منه خاصة. وقد ساعدت التقنية الغربية على تطور الاقتصاد [العربي]. كما جعل إدخالُ الطباعة والصحافة، علاوة على تعميم التعليم، اللغةَ [العربية] المكتوبة في متناول شريحة عريضة من القراء وإن لم يكونوا على قدر عال من المعرفة [بفنون اللغة]. واقتُبست أنواع أدبية جديدة من الغرب، كالرواية والقصة القصيرة والدراما والمقال الصحافي. واغتنى المعجم العربي بمفردات جديدة مقترَضة، وفي مجال التقنية بمعناها الواسع خاصة. وعمل الحريصون على نقاء اللغة العربية، في الوقت نفسه، من خلال مجامع اللغة العربية البارزة (في القاهرة ودمشق وبغداد، وغيرها)، جهدهم للقضاء على هذا الطوفان من المصطلحات الوافدة بسك مصطلحات تقنية جديدة من جذور عربية أصيلة. وقد ثار النقاش بشأن إجازة استخدام كلمات عامية في الأدب، بل شمل أحيانًا إصلاح الخط العربي أو استبداله، وإن كان ذلك بقدر أقل من الحماسة. ثم صارت المعاجم الثنائية المختصرة المخفضة السعر (الرخيصة) ضرورية للمتعلمين العرب والأوروبيين العاملين في العالم العربي أو الذين يتعاملون معه، أو الذين يدرسون ثقافته. وكان من الصعب وضع معاجم ملائمة لهاتين الفئتين معًا، وإن كانتا تواجهان بعض المشكلات المتماثلة؛ فمع أن هناك اتفاقًا، مثلًا، على وجوب أن ترتّب الكلمات العربية معجميًا بحسب جذورها (نحو: **مكتب** تحت «**كتب**»)، فإن من الصعب أحيانًا تحديد

(14) Régis Blachère, Moustapha Chouémi et Claude Denizeau, *Dictionnaire arabe-français-anglais: Langue classique et moderne*, 3 vols. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1967-1976).

جذر كلمة غير مألوفة لأسباب، منها: أ) احتمال حذف أحد الجذور إذا كان حرف علة؛ ب) إمكان أن يظهر ساكنان على هيئة ساكن واحد؛ ج) إن الحركات القصيرة نادرًا ما تُكتب، بالإضافة إلى عدم كتابة بعض العلامات الإملائية الأخرى مثل تضعيف الحرف. زد على ذلك كثرة أوزان جموع التكسير في العربية، وهو ما يُلزم بأن يبيّن عدد كبير من جموع التكسير للأسماء والصفات لمتعلميها من غير العرب. وكانت المعاجم العربية القديمة الأحادية اللغة تورد تلك الجموع، لكن المعجميين العرب الثنائيي اللغة يأخذون معرفة هذه الدقائق، لسبب ما، أمرًا مسلَّمًا به [فلا يورودونها في معاجمهم]. وهناك نقطة أخرى مهمة، وهي أن الكلمات العربية المألوفة صارت تُستعمل الآن ضمن تعبيرات جديدة، وهي في أغلب الأحيان ترجمة حرفية لتعبيرات اصطلاحية فرنسية أو إنكليزية، كما صارت بعض الكلمات القديمة تكتسب معاني جديدة.

## المعاجم الثنائية العامة في القرن التاسع عشر

إن عدد تلك [المعاجم الثنائية العامة] كثير جدًا، الأمر الذي يجعلنا لا نذكر إلا عددًا قليلًا منها. وكانت اللغة الفرنسية في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي اللغةَ الأكثر اقترانًا بالعربية، أمّا عند نهاية القرن، فقد حلّت اللغة الإنكليزية مكانها. وكانت بيروت والقاهرة ولندن وباريس أهمَ مراكز النشر. وواجه المعجميون عددًا من المشكلات يمكن أن نذكر منها: ١. إلى أي حد يمكن الجمع [في المعاجم] بين العربية العامية والعربية الأدبية؟ ٢. هل ينبغي الاقتصار على استخدام الخط العربي في المعاجم «الأدبية»، وأن يستعمل الخط اللاتيني وحده في المعاجم العامية، أم يمكن الجمع بينهما فيها؟ ٣. هل يمكن التسامح مع صعوبات اكتشاف جذور بعض الكلمات ممّا يعني إيرادها مفردة؟ ٤. هل يمكن إيراد بعض التمثيل للكلمات لتيسير الفهم؟

وكان أحد المعاجم الرائدة المعجمَ الذي وضعه المعجمي المصري إلياس بُقطر بعنوان *Dictionnaire français-arabe* (المعجم الفرنسي ـ العربي) الذي وصفه المستشرق الفرنسي أ. كوسان (Caussin) بأنه منقّح وموسَّع، وطُبع في باريس(١٥). وقد أُدخلت فيه مفردات عامية، مثل الكلمة التركية «أوضة» التي كانت تُستخدم إلى الآن على نطاق واسع في مصر بدلًا من الكلمتين الأدبيتين «حجرة/غرفة». وأصبح هذا نمطًا فرنسيًا للجمع بين كلمات قديمة وأخرى عامية جنبًا إلى جنب؛ فقد أدرج كازمرسكي (Kazimirski)(١٦)، مثلًا، مفردات مستعملة في الجزائر والمغرب، كما أدرج بيوسيي (Beaussier)(١٧) كلمات من العاميتين الجزائرية والتونسية. أمّا في اللغة الإنكليزية،

(15) Ellious Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*, revu et augmenté par A. Caussin de Perceval (Paris: F. Didot père et fils, 1848).

(16) Albin de Kazimirski Biberstein, *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe*, revu et corrigé par Ibed Gallab, 4 vols. (Caire: Impr. égyptienne, 1875), and [2 vols. (Paris: Maisonneuve, 1860)].

(17) Marcelin Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français contenant tous les mots employés dans l'arabe parlé en Algérie et en Tunisie, ainsi que dans le style épistolaire, les pièces usuelles et les actes judiciaires* (Alger: [A. Jourdan], 1887).

فهناك معجم *Arabic Dictionary* لجوزيف كتافاغو (J. Catafago) نُشر في لندن سنة ١٨٥٧م[١٨]. ووُصف هذا المعجم بأنه «معجم للمسافرين والطلاب»، وربما يفسّر هذا السببَ الذي جعله لا يدرِج الكلمات بحسب جذورها في الجزء الأول، ويدرجها بحسب الترتيب الألفبائي كما تنطق؛ لأن هذا ما ييسر البحث عنها، مثل متبصِّر التي أوردها تحت حرف الميم بينما أورد جذرها بصُر تحت الباء، قبلها بمئات الصفحات. وبما أن الكلمة الأولى اسم فاعل مشتق من فعل صحيح «بصُر» على وزن مُتفعّل، فمن المتوقع أن يكون تحديد الجذر سهلًا على المتعلم المبتدئ نسبيًا في النحو العربي. أمّا معجم *Dictionary of Modern Arabic* (معجم العربية الحديثة) لنيومان (Newman) المطبوع في لندن سنة ١٨٧١م[١٩]، وهو مخصص للكشف عن الاستعمال الشائع، فقد رُتب ترتيبًا غريبًا؛ إذ كان الجزء الأول، وهو إنكليزي- عربي، مكتوبًا بأكمله بالحرف اللاتيني. وأمّا الجزء الثاني، وهو عربي- إنكليزي، فهو في قسمين، يتضمن الأول كلمات عربية بالخط اللاتيني مرتبة ترتيبًا ألفبائيًا بصرف النظر عن جذورها، ويُدرج الثاني الكلمات تحت جذورها، وقد كتبت هذه الجذور بالخطين العربي واللاتيني. وظل معجم بادجر *English - Arabic Lexicon* (المعجم الإنكليزي - العربي) المهم جدًّا[٢٠] معجمًا مفضَّلًا لعقود طويلة. واعتمد فيه على **القاموس ومحيط المحيط** للبستاني، ومعجم لين الذي وصفه بادجر بأنه الأفضل في اللغات كلها. وقد نُشر في لندن بعد ذلك بوقت قصير معجما فرنسيس شتاينغس (F. Steingass) الإنكليزي- العربي، والمعجم العربي- الإنكليزي. ورُسمت المفردات العربية في هذين المعجمين بالخطين اللاتيني والعربي كليهما. واستهدف شتاينغس مزيجًا واسعًا من القراء يتراوح بين المسافرين والطلاب، بل حتى أولئك الذين يخوضون غمار الأدب الذي يبلغ في صعوبته صعوبةَ الشعر الجاهلي! ورتب مفردات المعجم العربي- الإنكليزي بطرائق مختلفة، فيوردها أحيانًا تحت جذورها، وأحيانًا أخرى مستقلة عنها، مع بعض التكرار. وكان هدفه مساعدة المستخدم القليل الخبرة [المبتدئ]، لكن من المشكوك فيه أن ينفع هذا التنظيم الخليطَ المشتت، كما أن الأسس التي بُينت لتوضيح بعض الاشتقاقات غير واضحة بما يكفي. وبالمناسبة، حقق شتاينغس شهرة أوسع من خلال عمله الخاص بالمعجمية الفارسية، فيما بقيت معاجمه العربية شبه مهملة. وكان المعجم الذي وضعه سلاموني بعنوان *The Advanced Learner's Dictionary Arabic-English* (قاموس العربية - الإنكليزية للمتعلمين ذوي المعرفة المتقدمة بالعربية) أكثر محافظة من حيث الغاية والتنظيم؛ إذ كان القصد منه أن يكون شاملًا، وسهل التناول، ورخيص الثمن بوصفه معجمًا للغة الأدبية[٢١]. ويقع المجلد الأول، الذي كان «عربيًا - إنكليزيًا»، في ١٢٠٠ صفحة مكتوبة بالخط العربي. ووفّرتْ مساحة منه باستخدامه رموزًا خاصة أوردها في نهاية هذا المجلد بدلًا من إيراد الصيغ الصرفية المتعددة لكل جذر. ويقع المجلد الثاني في ١٧٩ صفحة فقط، وهو ملحق إنكليزي

(18) Joseph Catafago, *Arabic Dictionary for Travelers and Students* (London: [s. n.], 1857), vol. 1: *Arabic-English* and vol. 2: *English-Arabic*.

(19) Francis William Newman, *A Dictionary of Modern Arabic*, 2 vols. (London: Trübner and Co., 1871), vol. 1: *Anglo-Arabic Dictionary* and vol. 2: *Anglo-Arabic Vocabulary. Arabo-English Dictionary*.

(20) George Percy Badger, *An English Arabic lexicon* (London: C. K. Paul and co., 1881).

(21) Anthony Salmone, *An Advanced Learner's Arabic-English Dictionary: Including an English Index*, 2 vols. (London: [s. n.], 1890).

ـ عربي. وبدلًا من إعطاء المقابل العربي للكلمة الإنكليزية، يحال فيه إلى الصفحات التي توجد فيها تلك الكلمات في المجلد الأول. وسرعان ما تفوق على هذا المعجم معجمُ اليسوعي هافا المعنون *Arabic English Dictionary* (المعجم العربي ـ الإنكليزي) الصادر سنة ١٨٩٩[٢٢]، الذي طبعته المطبعة الكاثوليكية في بيروت، وأعيدت طباعته مرارًا. وهو معجم شامل مستقص للعربية القديمة، اختُزل في أقل من ألف صفحة باستخدام حروف طباعية صغيرة، وتعريفات مختصرة وحذف الاقتباسات. ومع أنه لم يكن معجمًا سهل الحمل، فإنه يشغل مكانًا أقل ممّا تشغله رواية بالحجم المتوسط للروايات المعاصرة، وبإمكانه أن يعين الطلاب المتقدمين في معرفة العربية على فهم مستغلقات الأدب القديم بشكل أوفى. واتبع هافا طريقةَ المعجميين الأوروبيين مثل لين بجمعه المشتقات تحت جذورها، واستعمال المختصرات العربية والإنكليزية على حد سواء، وأورد أصول عدد من الكلمات المقترضة. ويحوي المعجم ملحقا تأثيليًا رُتبت فيه مجموعة منها مع مصادرها المحتملة، كل لغة على حدة: الفرنسية والألمانية، العبرية ـ الإيطالية، اللاتينية ـ الفارسية ـ السريانية ـ العثمانية ـ التركية. كما أورد مفردات من اللهجتين السورية والمصرية، وأشار إليها على مستوى أقل، حين تسنى ظهورها في النصوص المطبوعة، لكن لا يمكن النظر إلى هذا المعجم على أنه معجم للعامية بأي معنى. واحتفظ معجم هافا بمكانة عالية عند المستعربين الغربيين المحدثين، واحتل مكانة توازي مكانة القاموس عند العلماء العرب. ولهذا المعجم شبيه فرنسي وضعه جان بابتست بيلو تحت عنوان *Arabic- English Vocabulary of the Modern and Colloguial Language of Egypt*[٢٣]. وتجدر الإشارة هنا أيضًا إلى المعجم العربي- الإنكليزي للغة المصرية الحديثة والعامية، الذي ألفه سوكراتيس سبيرو، وكُتب بالخطين العربي واللاتيني معًا[٢٤]. وقُصد بالمجلد الأول «عربي-إنكليزي» أن يشمل المحادثات العادية بل والعامية، كما قُصد به أن يشمل مفردات الإدارة والمالية والهندسة والقوات المسلحة. ويتوخى المجلد الثاني «إنكليزي- عربي» مساعدة الأجانب على التحدث مع المصريين بكفاءة، ويقتصر بشكل كبير على الكلمات والجمل التي تخدم هذا الغرض. وظلت المساهمات الألمانية في المعجمية العربية محدودة طوال القرن التاسع عشر الميلادي بعد فريتاغ. وكان معجم أدولف فارموند *Handwörterbuch der neuarabixchen und deutxchen Kprache* (الكلمات العربية الحديثة واللغة الألمانية) المعجمَ الأوفى في ما يخص العربية المعاصرة[٢٥]. أمّا في ما يخص العربية القديمة

(22) J. G. Hava, *Arabic-English Dictionary for the Use of Students* (Beirut: Catholic Press, 1899) [Frequently Reprinted in 1951].

(23) Jean Baptiste Belot, *Vocabulaire arabe-français à l'usage des étudiants* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1911). Reprint as: *Al-Faraid Dictionnaire arabe-francais classique* (Beirut: [s. n.], 1934).

(24) Socrates Spiro, *An Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt, Containing the Vernacular Idioms and Expressions, Slang Phrases, etc., etc., Used by the Native Egyptians* (Cairo: Al-Mokattam Printing Office; London: Bernard Quaritch, 1895), and *An English-Arabic Vocabulary of the Modern and Colloquial Arabic of Egypt* (Cairo: Al-Mokattam Printing Office; London: Bernard Quaritch, 1897).

(25) Adolf Wahrmund, *Handwörterbuch der deutschen und neuarabischen sprache*, 3 vols. (Giessen: Ricker, 1870-1877); 2nd ed. (1887); 3rd ed. (1898), and Reprint: (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970).

تحديدًا، فقد حظي المعجم العربي- الألماني للقرآن والحيوانات والناس(٢٦) باحترام كبير رغم غرابة عنوانه ومحتواه اللذين جمعا القرآن والفَرس والإنسان!

## القرن العشرون

أدى استخدام اللغة الإنكليزية وتطور التعليم العالي في مصر نتيجة للتأثير البريطاني إلى ازدهار الصناعة القاموسية، كما يشهد بذلك «المعجم العربي- الإنكليزي للاستعمال المدرسي»، معجم جان وورتابت وهارفي بورتر الذي طُبع في القاهرة(٢٧)، وأعيدت طباعته سنة ١٩٥٤ في نيويورك، مع تكملة له بعنوان «المفردات الحديثة والمعاني الجديدة». وربما أمكن اعتبار هذا المعجم بحق أولَ معجم ملائم للطلاب الذين حصَّلوا مستويات عالية من معرفة العربية. ويمكن أن تسمّى الفترة الممتدة من بداية الحرب العالمية الأولى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية بـ «مرحلة إلياس» في القاموسية العربية؛ ذلك أنها شهدت هيمنة معجم المصري القبطي إلياس أنطوان إلياس، الذي طُبع طبعات متوالية في مطبعته «المطبعة الحديثة» في القاهرة، وكانت تلك الطبعات تتزايد باستمرار من حيث حجمها وتنقيحاتها المتوالية(٢٨).

اشتملت الطبعة الأولى من معجم إلياس **المعجم الإنكليزي - العربي** على ٣٢,٠٠٠ كلمة في ٤٤٠ صفحة، واشتملت الطبعة الثالثة عشرة منه التي صدرت سنة ١٨٦٢م على ٣٦٩,٠٠٠ كلمة في ٨١٤ صفحة. وقد أشار في مقدمة الطبعة الأولى إلى أن معجمه موجَّه لمساعدة الطلاب العرب الذين يتعلمون اللغة الإنكليزية في المقام الأول، بالإضافة إلى أمله بأن يعين متعلمي العربية من الطلاب المتحدثين باللغة الإنكليزية، الذين يمتلكون سلفًا كفاءة لغوية معقولة [في العربية]. وأضاف: «إن اللغة العربية المستعملة [التي ضمنها معجمه] لغة حديثة في المقام الأول، وشائعة في مصر والأقطار العربية الأخرى كلها، ومقبولة عند كبار الكتّاب المعاصرين»؛ فهو معجم للعربية المعاصرة المكتوبة، رغم ورود بعض الكلمات العامية التي أشير إليها برموز خاصة، كما فعل بالنسبة إلى المقابلات العربية للكلمات الإنكليزية التي وضعها المجمع المصري للغة العربية، ولبعض الكلمات الأخرى التي لم يُجزها المجمع ورفضها الحريصون على نقاء العربية على الرغم من شيوعها في الاستعمال اليومي. وكان أوضح أوجه القصور في هذا المعجم في طبعاته المختلفة إيراده الكلمات كلمةً مقابل كلمة في الغالب. ورغم إيراده عددًا من المعاني لبعض الكلمات، فإنه لم يميز بين تلك المعاني، ومثال ذلك الفعل الإنكليزي *to espouse*، بمعناه القديم شيئًا ما الذي يعني «زوج»، وبمعناه المجازي «ربط الإنسان نفسه بقضية ما». وأورد المعنيين فعلًا لكنه لم يوضح الفرق بينهما. ومع نواقص هذا المعجم

(26) Friedrich Heinrich Dieterici, *Arabisch-deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1881).

(27) John Wortabet and Harvey Porter, *English-Arabic Dictionary for the Use of Schools* (Cairo: Al-Muktataf, 1913), and (New York, 1954).

(28) Elias Antoon Elias: *Elias' Modern Dictionary*: *English-Arabic* (Cairo: Elias' Modern Press, 1913) [13th ed. (1962-1963)] and *Elias' Modern Dictionary*: *Arabic-English* (Cairo: Elias' Modern Press, 1922) [7 and 8th ed. (1954)].

كلها، فإنه أفاد مستخدميه الناطقين باللغة الإنكليزية لخمسين سنة، ومرد ذلك إلى ثرائه وتحديثه المتوالي، وعدم وجود بدائل يمكن مقارنتها به.

| | |
|---|---|
| To jest; joke. | — : مَزَحَ |
| To be gross, *or* coarse. | — : غَلُظَ |
| Jesting; joking. | مُجُون : مِزَاح |
| Drollery; buffoonery. | — : مِزَاح سَمِج |
| Impudent; shameless; brazenfaced. | مَجَّان.ماجِن : قَليل الحَياء |
| Jester; joker. | — . — : مازِح |
| Free; gratuitous; free of charge. | — . مَجَّانيّ : بلا مُقابِل |
| Gratis; for nothing; free (of charge); freely; gratuitously. | مَجَّانًا |

٭مجنون ( في جنن ) ٭مجهر (في جهر ) ٭مجوب ( في جوب )
٭ مجوس (في مجس) ٭ مجون ( في مجن ) ٭ محّ ( في محح )
٭محا ( في محو ) ٭ محابٍ ( في حبو ) ٭ محار ( في حور )
٭مُحال ( في حول ) ٭محامٍ ( في حمي ) ٭ محتاج ( في حوج )
٭محتال (في حول) ٭محتَدّ (في حدد) ٭مَحتِد (في حتد)
٭ محتشم ( في حشم ) ٭محجر ( في حجر ) ٭محجة ( في حجج )

| | |
|---|---|
| Worn-out; threadbare. | ( محح ) مَحٌّ : بالٍ |
| Cream; choicest part; quintessence. | مُحّ : خَالِص كُل شيء |
| Yolk of egg; vitellus, (*pl.* vitelli.) | — البَيْض |

طُبع معجم إلياس العربي-الإنكليزي أولًا سنة ١٩٢٢م. وضم في طبعته السابعة الصادرة سنة ١٩٥٤م ٦٤,٠٠٠ مفردة في ٩٧٢ صفحة، كما ضم أشكالًا توضيحية ليس في المتن فحسب، بل في ملحق خاص في آخر الكتاب أيضًا[٢٩]. وتجنّب الكلمات المهجورة، وركز على لغة الصحافة الحديثة والأدب. ووجه اهتمامه إلى معالجة تعيين جذور بعض الكلمات التي أوردها في مواضع ملائمة من النص، ثم تعيين الجذور التي يحتمل أن توجد تحتها بين قوسين[٣٠].

وكانت هذه الطريقة تطويرًا لأسلوب حل المشكلة (وضع شتاينغس المفردات في إطارها السياقي)، لأنها تساعد المبتدئ من غير أن تثير الحريصين على نقاء اللغة. ويُعَدّ عدم إيراده «جموع التكسير» أمرًا يدعو إلى الأسف بالنسبة إلى مستعمليه من غير العرب بخاصة. وتشتمل مطبوعات إلياس القاموسية على سلسلة من «المعاجم المدرسية» و«المعاجم الصغيرة» التي تختصر محتويات السلسلتين الرئيسيتين. توفي إلياس سنة ١٩٥٢، لكن عمله استمر من خلال جهود ابنه إدوار إلياس إلياس الذي جعل نعيه لوالده مقدمةً للطبعتين السادسة والسابعة من المعجم العربي-الإنكليزي، ١٩٥٣-١٩٥٤.

(29) Elias, *Elias' Modern Dictionary: Arabic-English*, 7th ed. (1954), pp. 825-865.
(30) Dictionary excerpt 325.1: Elias, *Elias' Modern Dictionary*.

تضاءل الاعتماد على معجم إلياس في الغرب بشكل كبير منذ الحرب العالمية الثانية. ويرجع هذا بالأساس إلى ظهور معجمين هما: معجم هانز فير(٣١) ، ومعجم أوكسفورد إنجليزي ـ عربي(٣٢). وقد عُني معجم فير بـ«العربية المكتوبة الحديثة»، وعني معجم أوكسفورد بـ«الاستعمال المعاصر». ونشر معجم فير المعجم العربي للغة العربية المعاصرة المكتوبة(٣٣) في أول الأمر في مجلدين في لايبتزغ، لكن مكان نشره نُقل في وقت لاحق إلى فيسبادن، حيث ظهرت له تكملة في سنة ١٩٥٩. وظهرت نسخة إنكليزية منه سنة ١٩٦١ بدعم من المجلس الأميركي للجمعيات العلمية، وظهرت طبعته الرابعة سنة ١٩٧٩. وحوت صفحاته البالغة ١٣٠١ صفحة ١٣,٠٠٠ إضافة، ويشمل ذلك مداخل جديدة وتعريفات وعبارات مسكوكة ومركّبات لفظية. ويُعتبر معجم فير الآن مصدرًا نموذجيًا للعربية المكتوبة منذ سنة ١٩٠٠. واستعمل الحرف العربي في النص كله بالإضافة إلى كتابة الكلمات بالحرف اللاتيني. ويحوي هذا المعجم مركّبات لفظية وعبارات مسكوكة، إلا أن فير قصد أن يضمّنه أكبر عدد ممكن من المفردات. وتعريفاته موجزة لكنها واضحة، ولم يورد فيه شروحات مطولة لتسهيل الأمر على مستخدم المعجم من الناطقين بالعربية الذين لم يكن موجهًا إليهم احتمالًا. أمّا معجم أوكسفورد الإنكليزي ـ العربي للاستخدامات المعاصرة، فحرره ن. س. دونياش بالتعاون مع فريق من المساعدين، كان عدد كبير منهم من المتحدثين بالعربية. وصرّح في المقدمة أن المعجم «مصمم لتلبية حاجات متكلمي الإنكليزية من دارسي العربية، وإلى متكلمي العربية من دارسي الإنكليزية». ولم يُنظر لمجرد التقابل بين الكلمات من اللغتين على أنه أمر كاف تبعًا لذلك؛ فمع أن الإطناب المفرط الذي يهدف إلى توضيح معاني الكلمات الإنكليزية قبل إيراد مقابلاتها العربية التي يمكن أن يستخدمها المترجم ـ وإيرادها أحيانًا بدلًا منها ـ ربما يكون مفيدًا للمستعمل العربي، فلربما يؤدي إلى إزعاج الناطق بالإنكليزية أحيانًا إن لم يضلله أحيانًا أخرى. لكن هذه هي النتيجة الحتمية لمحاولة الوفاء بحاجات النوعين كليهما من مستخدمي هذا المعجم. أمّا ما يتميز به هذا المعجم على وجه خاص، فهو في ما أورده من عبارات مسكوكة وعبارات وجمل إنكليزية وعربية على حد سواء وتضمينها مداخل عديدة. ولا يمكن مقارنة معجم إلياس (إنكليزي ـ عربي) بهذا المعجم، وإن وفّر وسيلة سريعة لتذكير المستعرب المتمرس ببعض الكلمات شبه المهجورة. لقد حان الوقت لمراجعة طبعة معجم أوكسفورد الإنكليزي العربي *OEAD* وتوسيعها، والحفاظ على موقعه شريكًا مناسبًا لمعجم فير. ومن المعاجم الإنكليزية ـ العربية التي وضِعت بعد الحرب العالمية الثانية معجم **المورد** لمنير بعلبكي (١٠٠,٠٠٠ مدخل) و**المنار** لحسن الكرمي (٤٠,٠٠٠ مدخل)(٣٤)، وهو

(31) Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1952) (Supplement (Wiesbaden: Harrassowitz, 1959)), and *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Edited by J. Milton Cowan (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1961) [4th ed. 1979].

(32) N. S. Doniach, ed., *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

(33) Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.*

(34) Munir Al-Ba'albaki, *Al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayiin, 1967); 7th ed. (1972) and Abridged Version: *Al-Mawrid al-Muyassar: A Simplified English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayiin, 1979), and Hasan S. Karmi, *Al-Manar: An English-Arabic Dictionary* (London: Longman, 1970).

يلبي متطلبات الطلاب في مدارس التعليم العام والجامعات. ويصلح هذان المعجمان معًا للمتحدثين بالعربية أكثر من صلاحهما للمتحدثين بالإنكليزية.

شملت المعاجم الألمانية في هذا القرن معجمي إرنست هاردر المعجم الألماني ـ العربي[٣٥] ومعجم الجيب المزدوج الألماني ـ العربي والعربي ـ الألماني[٣٦]. أمّا في مصر، فقد طُبع معجم رياض جايد **المعجم الفريد للغتين الألمانية والعربية** (ألماني- عربي) في مطبعة إلياس الجديدة طبعات مختلفة من دون تاريخ، ويظهر تأثير إلياس فيه واضحًا. كما تجب الإشادة بمعجم غونثر كراهل (G. krahl) الذي نُشر في ألمانيا الشرقية .وهناك باللغة الفرنسية **المعجم العربي ـ الفرنسي** لليون برشر[٣٧] وهو مفيد في ما يخص اللغة العربية الحديثة. وحظي معجم بيلو، **المعجم الفرنسي- العربي**[٣٨] باهتمام كبير. وأعيدت النسخة الفرنسية التي وضعها لمعجم هافا بعنوان **المعجم الفريد عربي ـ فرنسي**[٣٩]. وطُبع في موسكو في السنة نفسها معجم س. ك. برانوف *Arabic - Russian Dictionary of the Literary Language* (المعجم العربي ـ الروسي للغة العربية الأدبية)، وحوت طبعته الثامنة ٤٢,٠٠٠ كلمة[٤٠]. وتميز معجم ج. س. شارباتوف **المعجم الروسي ـ العربي**[٤١] بمقدمته التفسيرية التي بلغت صفحاتها ١٣٩. ويضيق المجال هنا عن ذكر معاجم أخرى [للغة العربية] في لغات أخرى. لقد كان العالم العربي في قلب الساحة الدولية، ونتج من ذلك اهتمام واسع النطاق باللغة العربية.

## المعاجم المتخصصة والمسارد

عرف اللغويون العرب القدماء التأليف في فن المفردات المتخصصة. لكن التأثير الأوروبي في القرن العشرين نفث روحًا جديدة في هذا الفن على شكل معاجم ثنائية اللغة. واتصفت هذه المعاجم بثنائية اللغة لأنها تستعمل في المصطلحات التقنية والمفاهيم الغربية. ويصدق هذا في مجالات مألوفة، كالسياسة والتربية، بقدر لا يقل عنه في مجالات العلوم والتقنية. وصيغت المقابلات العربية من جذور عربية في كثير من الحالات، إن لم يكن في أكثرها. وإذا ما استُخدمت أسماء أجنبية فإنها تعرَّب بإعطائها سمات العربية، ومثال ذلك «لَسْتِك» (من الكلمة الفرنسية *élastique*) (= عجلة السيارة، إلخ)،

(35) Ernst Harder, *Deutsch-arabisches handwörterbuch* (Heidelberg: C. Winter, 1903).

(36) Ernst Harder, *Deutsch-arabisches und arabisch-deutsches Taschenwörterbuch*, Methode Gaspen-Otto-Sauer, 2 vols. (Heidelberg: J. Groos, 1919-1925).

(37) Léon Bercher, *Lexique arabe-français, avec un index français-arabe correspondant*, 2eme ed. rev., corr. et augm (Alger: J. Carbonel, 1942) [1ere ed. (Paris: Centre d'études de politique étrangère, Institut des études islamiques; Tunis: Imprimerie Vve Namura, 1938)].

(38) Jean Baptiste Belot, *Dictionnaire français-arabe*, nouv. éd. entièrement refondue (Beyrouth: Impr. catholique, 1952) [1ere ed. (1890)].

(39) *Al-Faraid Dictionnaire arabe-francais classique* (Beirut: [s. n.], 1934).

(40) C. K. Baranov, *[Arabic-Russian Dictionary]*, 8th ed. (Moscow: [s. n.], 1976).

(41) G. Sh. Sharbatov, *[Russian- Arabic Dictionary]* (Moscow: Sovetskaîâ ėnt͡siklopedii͡a, 1964).

وتجمع على «لسَاتك». وانتشرت قوائم المفردات المتخصصة انتشارًا كبيرًا منذ الحرب العالمية الثانية، وهو ما يجعلنا لا نذكر منها إلا عددًا محدودًا.

من الأمثلة المبكرة الشاملة جدًا، **مسرد الطب والأحياء والعلوم القريبة منها** الإنكليزي- العربي الذي وضعه [المصري] م. شرف والمطبوع في القاهرة سنة ١٩٢٦[٤٢]. ولا بد أنه صار قديمًا الآن، إلا أن هذا هو مصير هذا النوع من القواميس.

وكانت الموضوعات التي اهتمت بها هذه القوائم لا تعدو الإدارة والسياسة والدبلوماسية. ومن هذه القوائم معجم برنارد لويس **دليل الدبلوماسية والسياسة العربي** الذي طُبع في لندن سنة ١٩٤٧[٤٣]. ومعجم فرناندو ف. مارتينيز الإسباني - العربي[٤٤] الذي خصصه للدبلوماسية والسياسة والشؤون الدولية. ويمكن الإشارة هنا إلى مسرد مأمون الحموي **مصطلحات العلاقات الدولية** الإنكليزي- العربي[٤٥]. وتغطي قوائم المفردات التالية حقل التجارة والتبادل التجاري والاتجار والاقتصاد. ومعجم عبد الحليم وإرنست كاي الإنكليزي - العربي[٤٦]، ومعجم مصطفى هني **معجم مصطلحات الاقتصاد والتجارة**: فرنسي- إنكليزي- عربي[٤٧]، **ومعجم التجارة والمصطلحات البنكية** الإنكليزي- العربي لحسن النجفي[٤٨]، الذي يورد شروحات طويلة باللغة العربية وتعريفات موجزة للمفردات الإنكليزية. ويتناول قسم «الأحداث الراهنة» في «المعجم العربي الحديث الاقتصاد، السياسة، الأحداث الراهنة» *Vocabulaire d'arabe moderne, économie-politique-actualité*[٤٩] لجاك شميت مجالات كثيرة، بما فيها المجال الديني، كما تظهر فيه كلمات مثل «تناسخ الأرواح». وفي مجال الاستثمار، هناك **معجم المحاسبة والاستثمار** الذي وضعه عدنان عابدين[٥٠]، وهو يحوي مسردًا بالعربية والإنكليزية، وتخطيطًا بيانيًا نموذجيًا للموازنة ...إلخ. وهناك شروحات مطوّلة في متن المعجم للمصطلحات بالعربية والإنكليزية. ومن المعاجم المتخصصة في علوم البحار والملاحة، معجم صغير بعنوان **قاموس الجيب البحري** الذي وضعه ثلاثة من ضباط البحرية [المصرية] هم:

(42) Mohammad Sharaf, *An English-Arabic Dictionary of Medicine, Biology, and Allied Sciences* (Cairo: Government Press, 1926).

(43) Bernard Lewis, *A Handbook of Diplomatic and Political Arabic* (London: Luzac, 1947).

(44) Fernando Valderrama Martínez, *Glosario español-árabe y árabe-español de las 2,500 voces y expresiones más usadas en la diplomacia, la política y las reuniones internacionales* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Ministerio de Cultura, 1980).

(45) Ma'mun Al-Hamawi, *Terms of International Relations and Politics, English-Arabic* (Beirut: Dar El-Machreq, 1968).

(46) M. A. Abdel Haleem and Ernest Kay, *English-Arabic Business Dictionary* (London: Graham and Trotman, 1984).

(47) Mustafa Henni, *Dictionnaire des termes économiques et commerciaux: Français-anglais-arabe* (Beyrouth: [Librairie du Liban, 1972]).

(48) Hasan Al-Najafi, *Dictionary of Trade and Banking Terms* (Baghdad: Al-Hurriya Printing House, 1976).

(49) Jean-Jacques Schmidt, *Vocabulaire d'arabe moderne: Economie, politique, actualité*, 2 vols. (Paris: La Maison du dictionnaire, 1979-1982), vol. 1: *Français-arabe* and vol. 2: *Arabe-français*.

(50) Adnan Abdeen, *English-Arabic Dictionary of Accounting and Finance: with an Arabic-English Glossary* (Beirut: Librairie du Liban; Chichester, England; New York: J. Wiley, 1981).

محمد كمال فريد ومحمد حسين أحمد وأحمد فؤاد عرب(٥١). وأوسع من هذا المعجم تفصيلًا هو المعجم الذي وضعه محمد بشير الكيفي بعنوان **المصطلحات التقنية البحرية**، فرنسي - عربي، وعربي - فرنسي(٥٢). ووضع مجدي وهبه معجمًا بعنوان **مسرد إنجليزي - عربي بالمفردات العلمية، والمصطلحات التقنية والثقافية**(٥٣). وامتد النشاط في تأليف المعاجم الثنائية في الآونة الأخيرة إلى مجال التعليم، ومنه المعجم الذي وضعه محمد علي الخولي بعنوان **قاموس التربية** بالعربية والإنكليزية(٥٤)، ومعجم **الرياضة والكشافة** الإنكليزي - العربي الذي وضعه طارق الناصري(٥٥). وفي مقابل تأليف المعاجم الثنائية المتخصصة، هناك معاجم أكثر شمولًا، ومنها معجم شافي شيخ *English - Arabic for Professionals* (المعجم العربي - الإنكليزي للمتخصصين)(٥٦). ويشتكي المؤلف في مقدمة معجمه من أنه على الرغم من كثرة التأليف في المعاجم العربية - الإنكليزية في مختلف أنحاء العالم، فإنها ظلت مقصورة على مجالات عامة، ولم تنجح في العناية بالتأليف المفيد للعدد المتنامي من المتخصصين (مثل المديرين، والباحثين في العلوم، والعاملين في التقنية، والأطباء ... إلخ). ومن أجل التوجه إلى هؤلاء، وضع معجمًا يحوي عددًا كبيرًا من المصطلحات في الفنون والعلوم التي تتراوح بين علوم الفلك والطيران إلى الطب والموسيقى والخياطة. وهذا مشروع جريء! لكن الخشية أن يبلغ معجم مثل هذا حدًا عاليًا من العمومية للمتخصص فيما يبلغ حدًا عاليًا من التخصص عند القارئ العام في المقابل. لكن دعنا نختم بـ **معجم الفاروقي الإنكليزي - العربي للقانون**، الذي نُشر في بيروت (١٩٧٠)(٥٧).

## معاجم العامية العربية

رأينا في ما سبق بعض أهم القواميس العربية الثنائية ذات الطابع العام التي أجازت إدخال كلمات عامية إلى جانب الكلمات الفصيحة، خصوصًا القواميس الفرنسية منها. إلا أن عددًا من القواميس ظهر في المئة السنة الماضية ولا يحوي إلا كلمات من العامية. لكن تجب الإشارة إلى بعض الأمور لكي يستطيع غير المتخصص فهم الموضوع. الأمر الأول هو أنه لا توجد إلا لغة عربية أدبية أو مكتوبة واحدة، سواء أكانت تلك المستخدمة في الشعر القديم أم تلك التي تكتب بها الجرائد الحديثة، وهي لغة معربة بشكل كامل رغم أن العلامات الإعرابية التي تكتب عادة فوق الحروف أو تحتها تُحذف في بعض الأحيان كما هي العادة. كما تخلصت العربية المحكية من معظم العلامات

(٥١) **قاموس الجيب البحري: إنكليزي-عربي**، ترجمة وإعداد محمد حسين أحمد، محمد كمال فريد وأحمد فؤاد عزب، ط ٢ (الإسكندرية، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

(52) M. Bechir El Kefi, *Les Termes techniques de la marine: Français-arabe, arabe-français* (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1981).

(53) Magdi Wahba, *An English-Arabic Vocabulary of Scientific, Technical and Cultural Terms* (Cairo: L. D. F., 1968).

(54) Muhammad Ali Alkhuli, *Dictionary of Education: English-Arabic* (Beirut: Dar al-ʻIlm lil-Malayiin, 1981).

(55) Tarik al-Nasiri (Compiled), *A Dictionary of Sports and Scouting: English-Arabic*, Edited and Reviewed by Khalil Al-Hamash (Baghdad: [s. n.], 1982).

(56) Shafi Shaikh, *Handbook of English-Arabic for Professionals* (Delhi; Calcutta; Madras: [s. n.], 1983).

(57) Harith Suleiman Faruqi, *Faruqi's Law Dictionary: English-Arabic*, 2nd Rev. Ed. (Beirut: Librairie du Liban, 1970).

الإعرابية (كالحركات الإعرابية في آخر الكلمات)، بالإضافة إلى تبسيط تركيب الجمل. إلا أن العامية العربية غير موحدة؛ إذ يمكن القول ـ من أجل التبسيط ـ إن العربية العامية تتوزع إلى مجموعات من اللهجات المحلية تتماشى تقريبًا مع حدود المناطق السياسية والاختلافات العرقية والثقافية. ومن هنا، ولاعتبارات عملية، يمكن الحديث عن العامية العربية المصرية والعامية العربية السودانية والعراقية .. وهلم جرًا؛ وعلى هذا الأساس تصنَّف معاجم اللغة العربية المحكية عادة، فيمكن أن تختلف تلك اللهجات الواحدة عن الأخرى في النحو والتركيب والمفردات، تبعًا للعوامل الجغرافية والتاريخية. كما يوجد بينها بعض الاختلافات الصواتية كذلك؛ إذ ربما لا تُنطق بعض الحروف طبقًا لضوابط العربية الفصيحة، ومن ذلك أن كلمة ضابط (= عميد) يمكن أن تُنطق بهذا الشكل في بغداد، لكنها تُنطق «زابط» في القاهرة أو الخرطوم، وهذا ما ينتج منه كذلك عدم إمكان كتابة بعض الكلمات العامية المشتركة بالحرف العربي من دون «تحريف في التهجي/ النطق» **(mis-spelt)**، وهو أمر غير مرغوب فيه عند العرب والمستعربين كذلك، وهذا ما يدعو إلى تفضيل استخدام الحرف اللاتيني [لكتابة هذه الكلمات]. أمّا إذا كانت هناك رغبة في استعمال الحرف العربي، فبالإمكان الاحتفاظ بالهجاء العربي القديم للكلمة، لكن على أن يُنظر إليه باعتباره معلومة تأثيلية للكلمة لا مفتاحًا لنطقها (الكلمة).

كانت القواميس العامية خلال المئة سنة الماضية، تؤلَّف بالرغم من عدم رضا الحكومات والجمعيات التبشرية عن هذا العمل غالبًا. وكانت القواميس ذات الصبغة التجارية والموجَّهة إلى المسافرين والتجار منها على مستوى أدنى. لكن الدراسة الأكاديمية الخالصة تؤدي الآن دورًا متزايدًا؛ فقد وصل إلى العرب الآن شغف الغرب بالعلوم اللسانية، فاخترنا المعاجم التالية بوصفها نماذج مختلفة دالة على نوع المعاجم والمناطق والفترات.

كان معجم بودجي ميكن *An Introduction to the Arabic of Morocco* (مدخل إلى العربية المغربية) الذي نُشر في لندن وطنجة(٥٨)، ثمرة عمل ميداني استغرق سنوات وقام به المؤلف الذي كان مبشرًا. ويتضمن هذا المعجم مقدمة متبوعة بمئتي صفحة من المفردات، يقول المؤلف عنها: «لقد دونت كل كلمة في هذا المعجم من شفاه الناس مباشرة». ولم يرتب المؤلف هذا المعجم ترتيبًا هجائيًا، بل قسمه إلى ٣٠٥ مجموعات، تتألف كل واحدة منها من مجموعة قليلة من الكلمات، مرتّبة بحسب انتمائها إلى الأسماء والصفات والأفعال والحروف. وصنِّفت الكلمات في هذه الأقسام الرئيسية بحسب المعنى؛ إذ صنِّفت الأسماء، مثلًا، تحت الأصناف التالية: العالم، الإنسان الشراء والبيع الأكل والشرب، وهكذا. وصنفت الكلمات التي تتشابه في النطق تحت قسم قصير خاص بها. وتضمن المعجم فهرسًا بالإنكليزية. أمّا معجم فالنتين بينيتز كانتيرو معجم الإسبانية ـ العربية المغربية(٥٩)، فقد صُنِّف ألفبائيا بالعربية والإسبانية، وكُتبت الكلمات العربية بالحروف العربية واللاتينية على السواء. ويقع معجم بلقاسم بن سديرة **معجم الفرنسية ـ**

(58) Budgett Meakin, *An Introduction to the Arabic of Morocco: English-Arabic Vocabulary, Grammar, Notes, etc.*, Morocco Arabic Series; 1 (London: Bernard Quaritch, 1891).

(59) Valentín Beneitez Cantero, *Vocabulario español-árabe marroquí*, 2nd ed., corr. y aum (Tetuán, [Marruecos]: Ed. Casado, 1952).

**اللغة العربية الجزائرية المحكية** المطبوع في الجزائر في ١٠٠٠ صفحة من حجم الجيب بالفرنسية والعربية[٦٠]، ويقوم على مقابلة كلمة بكلمة، ويستهله المؤلف بمقدمة نحوية. أمّا التوجهَ الذي يَنظر إلى أن أقطار شمال أفريقيا كلها التي كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي تمثل منطقة لهجية واحدة فيمثّله معجم جلبير كولومر *Lexique français-arabe de l'arabe parlé maghrébin* (المعجم الفرنسي ـ العربي للعربية المغاربية المحكية)، وهو يتضمّن مقدمة نحوية، ويضم، بحسب زعم المؤلف، «أغلب الكلمات المتداولة». وممّا يؤسف له أن هذا المعجم طُبع بطريقة الطباعة الحجرية اعتمادًا على مخطوطاته المكتوبة بخط اليد[٦١]. أمّا بالنسبة إلى ليبيا، فهناك معجم مبكر طُبع في ميلان وضعه يوجيني جريفيني بعنوان *L'Arabo parlato della Libia* (معجم العربية المحكية لليبيا)[٦٢]. وأورد المؤلف بعض الكلمات المحلية المحكية في هذا المعجم الصغير ذي الأغراض العملية أساسًا. ونَشرت المطبعةُ الحديثة التي أسسها إلياس في مصر عددًا متنوعًا من المفردات التي نُظِّمت بحسب الموضوع جزئيًا، وجزئيًا بحسب ما تنتمي إليه من أقسام الكلام. ومن المعاجم العلمية المتميزة معجم كورت مونزل Ägyptisch arabischer Sprachführer (دليل المفردات المصرية ـ العربية)[٦٣]. وكُتب هذا المعجم كله بالحروف اللاتينية. وحظيت العامية السودانية بمعجمين استعيض عن أحدهما بالآخر، وهما: معجم آمري *English - Arabic Vocabulary for the use of officials in the Anglo-Egyptian Sudan.*، (المعجم الإنكليزي ـ العربي: المفردات التي يستخدمها المسؤولون العاملون في الإدارة المصرية الإنكليزية) ونُشر في القاهرة [٦٤]، وكُتبت الكلمات فيه بالخط العربي والخط اللاتيني. ورغم أن هذا المعجم كان مرجعًا لا يستغنى عنه لعشرين عامًا، فإنه لم يكن دقيقًا ولا علميًا بالقدر الكافي، ولم يكن معجمًا تأثيليًا، ولم يعنَ كثيرًا بالاختلافات اللغوية المحلية في منطقة تُعَدّ مفترق طرق بين المناطق الثقافية واللغوية السامية والحامية والبانتو والغرب الأفريقية. والمعجم الثاني هو معجم هيلّسون[٦٥] الذي يُعتبر مرجعًا معتمدًا الآن. أمّا بالنسبة إلى فلسطين، فهناك «معجم العامية الفلسطينية العام»، وهو لا يستحق الذكر وذو طابع تجاري [٦٦]، ويوصف بأنه أُعد «للشرطة البريطانية وعناصر القوات الملكية في فلسطين» ولم يذكر اسم مؤلفه، وهو خليط من النحو والمفردات، وترقيم الصفحات فيه سيئ لا يكاد يُفهم. ونجد حين نوجه أنظارنا إلى سورية ولبنان معجمَ كلود دنيزو، **المعجم المدرسي للغة العربية المحكية في لبنان**

(60) Belkassem Ben Sedira, *Dictionnaire français-arabe de la langue parlée en Algérie* (Alger: A. Jourdan, 1886).

(61) Gilbert Colomer, *Lexique français-arabe contenant le vocabulaire des mots les plus usuels employés dans la conversation courante au Maghreb; précédé de l'exposé des règles élémentaires de la grammaire*, **préf. de Mohammed Hadj Sadok (**Niort, France: Editions du Terroir 1982).

(62) Eugenio Griffini, *L'Arabo parlato della Libia* (Milano: U. Hoepli, 1913).

(63) Kurt Munzel, *Ägyptisch-arabischer Sprachführer* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1983).

(64) Harold François Saphir Amery, *English-Arabic Vocabulary for the Use of Officials in the Anglo-Egyptian Sudan* (Cairo: Al-Mokattam Print. Off., 1905).

(65) Sigmar Hillelson, *Sudan Arabic; English-Arabic Vocabulary* (London: Sudan Government, 1925).

(66) *Cosmos' Palestinian Colloquial Arabic: Specially Prepared for the British Police and Members of H. M. forces in Palestine*, Cosmos Colloquial Nutshell Series (Jerusalem: Cosmos' Aurel and Co., 1939).

**وفلسطين**(٦٧) ، وهو معجم عربي- فرنسي على درجة علمية عالية، وكُتبت الكلمات العربية بالحرف العربي والحرف اللاتيني كليهما، وهو مدعوم بمراجع معتمدة. وعلى المستوى نفسه من الجودة، هناك *A Dictionary of Iraqi Arabic* (معجم العربية العراقية) الذي وضعه وودهيد وواين بين وآخرون ونُشر في واشنطن(٦٨)، وكُتبت الكلمات العربية فيه بالحرف اللاتيني، وحين لا يوجد حرف لاتيني مقابل يستعمل الحرف العربي. كما أنه التزم الترتيب الأبجدي العربي، وهو معجم للعامية العربية البغدادية على التحديد، ويتضمن عددًا كبيرًا من التعبيرات المسكوكة. ونجد أخيرًا معجمًا آخر على المستوى نفسه الذي ظهر به معجم كوسموس [عن فلسطين] وإن كان أفضل منه قليلًا وهو معجم ناومي *Mosul: Mesopotamian Arabic* (اللهجة العراقية في الموصل)، وهو مخصص لقوات التدخل السريع البريطانية، ونُشر المعجم في بومباي(٦٩)، وهو معجم طموح يقع في ٥٥٠ صفحة، ويورد مقابلات عربية للكلمات الإنكليزية بالحرفين العربي واللاتيني، لكن الطريقة التي نُظم بها معقدة جدًا، وهو يضم أربعة أقسام. أولًا: الإنسان، أجزاء الجسم ... إلخ. ثانيًا: مفردات الحياة الطبيعية. ثالثًا: مفردات عامة. رابعًا: مفردات مدنية ومصطلحات عسكرية وملاحية. ويتضمن المعجم كذلك ما يزيد على مئة صفحة تتضمن قوائم مخصصة لتصريف الأفعال! ويبدو أن تجارب واضع المعجم السابقة المختلفة أبانت له السهولة الفائقة لترتيب المفردات ترتيبًا أبجديًا بسيطًا موحدًا.

## المصادر والمراجع

## References


1. Faruqi, Harith Suleiman. *Faruqi's Law Dictionary: Arabic-English*. Beirut: Librairie Du Liban, 1972.

2. Gayed, Riad. *Das einzige Worterbuch der deutschen und arabischen Sprache mit Konjugationen der Verben und vollstandiger arabischer Vokalisierung*. 4eme ed. Cairo, Egypt: Elias, 1970.

3. Krahl, Günther. *Deutsch-arabisches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1964. 6eme ed. (1986).

4. ______ and Gharieb Mohamed Gharieb. *Wörterbuch arabisch-deutsch*. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1984. (Modernes Arabisch)

5. Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties: Chronological, and Genealogical Tables, with Historical Introductions*. Paris: P. Geuthner, 1925.


(67) Claude Denizeau, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine: Supplément au «Dictionnaire arabe-français» de A. Barthélemy*, études arabes et islamiques. Série 3, Études et documents; 3 (Paris: Éd. G.P.Maisonneuve, 1960).
(68) D. R. Woodhead [et al.], *A Dictionary of Iraqi Arabic* (Washington, DC: [s. n.], 1982).
(69) Naoum B. Seresser, *Mesopotamian Arabic: A Guide for Students in the Modern Arabic Language as Spoken in Mesopotamia, with Pronunciation of the Words in English, First Part* (Bombay: Thacker and Co, 1918).

6. *Langenscheidts Taschenwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache*. München; Berlin: Langenscheidt, 1967-1976. 2 vols.

vol. 1: Georg Krotkoff, *Arabisch-Deutsch*.
vol. 2: Kamil Schukry und Rudolf Humberdrotz, *Deutsch- Arabisch*.

7. Reig, Daniel. *Dictionnaire arabe francais, francais-arabe: As-Sabil*. Paris: Librairie Larousse, 1983.

8. Richard S. Harrell, «Some Notes on Bilingual Lexicography,» in: Householder, Fred W. and Sol Saporta (eds.). *Problems in Lexicography; Report*. Bloomington: [s. n.], 1962.

9. Schregle, Götz. *Arabisch-deutsches Wörterbuch*. Unter Mitwirkung von Kamal Radwan und Sayed Mohammad Rizk. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981-1992.

10. ______. *Deutsch-arabisches Wörterbuch*. Unter Mitwirkung von Fahmi Abu l-Fadl [et al.]. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1974.

11. Steingass, Francis Joseph. *Student's Arabic-English Dictionary: Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*. London: Crosby Lockwood and Son, 1884.

12. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970-1983. 2 vols.

Vol. 1: ed. by Jorg Kraemer und Helmut Gatje.
Vol. 2: ed. Manfred Ulmann.

Samia Benakouche** سامية بن عكوش*

# الدنيوية والتفكيك: النّص، العالم، وسياسة المعنى

# Secularism and Deconstruction: Text, World, and Politics of Meaning

**ملخص**: يعرض المقال مناظرة نقدية بين مفاهيم إدوارد سعيد النّقدية ومفاهيم جاك دريدا التفكيكية. ولأنّ المفاهيم كائنات تولد في نص ما وتنمو وترتحل بين النّصوص، وقد تزدهر أو تموت في ارتحالها، بحسب جيل دولوز؛ فإنّ مقالنا جغرافيا تلتقي فيه مفاهيم النّاقدين، ويحدث بينها جدال المعنى والحقيقة، فيضطلع مفهوم الدنيوية وما تفرع عنه من مفاهيم عند إدوارد سعيد بدور رائد في استصلاح القصور المعرفيّ في مفهوم الاختلاف الدريديّ «Différance» وما تفرّع عنه من مفاهيم تفكيكية. ومدار الجدال المفاهيميّ حول مفهوم النّص، وهو علاقته باللّغة وبالعالم، ودور القارئ والمؤلف، وسياسة إنتاج المعنى في النّصوص المختلفة، وخصوصية النّص الأدبيّ، وعلاقة النّص بعنصر القوة.

**كلمات مفتاحية**: الاختلاف والإرجاء، النّسيج، دنيوية النّص، موت المؤلف، ميلاد القارئ، لا يقينية المعنى، قصدية النّصوص، عنصر القوة

**Abstract**: Concepts may be born in a specific text but they quickly take on a life of their own: to borrow from Gilles Deleuze, they may move between texts, find new life, sometimes prosper and occasionally die. This paper attempts to examine the space in which the conflict between concepts and reality takes shape by providing a comparison between the ideas of Edward Said and Derrida's deconstruction. Said's approach of «secular criticism» plays a crucial role in filling the shortcomings of Derrida's deconstructionist ideas, all of which were originally born from his ideas of *difference*. This paper also addresses the problematic of how texts interact with the wider; their relationship to language; the roles of both author and reader in this regard; the politics of the creation of meaning, particular in literary texts; and the relationship of the text to the power of production.

**Keywords**: Secular Criticism; Ambiguity of Texts; Derrida; Edward Said

* أستاذة النقد المعاصر، معهد الأدب العربي، جامعة جيجل في الجزائر.

** Teacher of Contemporary Criticism, University of Jijel, Algeria.

## مقدمة

يقول جيل دولوز (G. Deleuze) في كتابه **ما هي الفلسفة؟** إن الفلاسفة أصدقاء المفاهيم ومبدعوها، وإن وظيفة الفلاسفة إنتاج المفاهيم، ولا خير في فيلسوف لم ينتج مفهومه[1]، وتاريخ الأفكار هو تاريخ المفاهيم؛ إذ لم تبرز شخصية مفهومية إلا بقدر اقتدار منظومتها المفهوماتية، فيحتفظ تاريخ الأفكار بمفهوم المثال لأفلاطون ومفهوم الجوهر لأرسطو ومفهوم العود الأبدي لنيتشه ومفهوم الدازاين لهايدغر ومفهوم الاختلاف والإرجاء لدريدا. وإن أي مناظرة أو جدال بين الفلاسفة أو نقاد الأدب يتخذ من المفاهيم وسيلته للمحاجّة، بل يتخذها سلاحًا له، إن جاز لنا تشبيه المتناظرين بالمفاهيم بجيشين يتناحران بأسلحة.

إن المناظرة التي اخترتها بين المفكر المشاغب جاك دريدا، الذي ملأ دنيا الفلسفة وشغل الفلاسفة في عصرنا، والناقد الأدبي والفيلسوف السياسي إدوارد سعيد، لهي أشبه بالوقوع في عمق العاصفة، لماذا؟

• يعلمنا الدرس الدريدي أن النص[2] الذي صنعته مرحلة بمرحلة، هو نص وهمي لم أختره، بل اختير لي مسبقًا، ولا يعبر عن رغبة حرفية، بل هو مؤشر لما توارى وراء الرغبة والمسار والذات الراغبة والموضوع المرغوب فيه، فيمكنّنا الدرس الدريدي من التقاء ذوات مختلفة بعد كل محطة حفر في النصوص وفي ذواتنا.

• لا يضمن لنا الدرس الدريدي خاتمة نهائية ولا أحكامًا قطعية ولا تعاليم واضحة ولا ارتياحًا وانسجامًا مع ذواتنا ومع الآخرين ومع العالم. كما أنه لا يضمن لنا غير الخروج بفضيلة واحدة هي الاختلاف الذي يزري على جميع قناعاتنا السابقة التي ورثناها من برامجنا الدوغمائية، وغير إبصار الضلال القار في جميع البنى التي تصنع معاني النصوص التي ألفنا قراءتها ألفبائيًا. إنه لا يضمن لنا غير سراب المعنى الذي يحسبه القارئ ماء، فيخطئ في قراءة النص، فينفلت المعنى من زمام قيده مع كل قراءة، بل يختلط الحابل بالنابل، وتنعطف بداية النص على نهايته في مسار دائري هو عود أبدي للأثر ليس إلا، وهذا ما يمكن تلخيصه في مصطلح مركزي في الفكر الدريدي هو الاختلاف المرجئ للمعنى (la différance).

• على طرف النقيض يقف إدوارد سعيد ليرشدنا إلى ذواتنا الضالة، ويبصرّنا السبل الواثقة التي تجعل من مسار النص الذي سلكته من قبل مسار باحثة انطلقت من موقف دنيوي. وإنه لخيار حر لإرادة حرة تقاوم جميع أشكال الإكراهات أو السلطات، بحسب المصطلح الفوكوي. وإن بداية النص يستحيل معها أن نخطئ التدليل على النهايات؛ فالمسار خطي مستقيم.

• يرشدنا إدوارد سعيد إلى أن الظرف الدنيوي هو الذي يصنع دنيوية النصوص المنشورة. وتقع وراء هذا الحدث خلفية ثقافية بأكملها صنعت هذا الحدث الدنيوي.

---

(١) انظر: زهير الخويلدي، **معان فلسفية** (دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٩)، ص ١٩٣.

(٢) أوظِّف مصطلح النص من وجهة نظر عالِم السيميائيات السردي الفرنسي غريماس، الذي يعتبر الحياة بمظاهرها كلها نصًّا سرديًا يماثل نصًا مكتوبًا، بدايته ذاتٌ راغبة تبحث عن الظفر بالموضوع، ونهايته الظفر بموضوع الرغبة أو عدم الظفر به.

إن مقام القارئة التي تتوسط بين مفاهيم مفكرين متمرسين في حقلين متعارضين في كثير من العناصر، وهما النقد الدنيوي بالنسبة إلى إدوارد سعيد والنقد التفكيكي بالنسبة إلى دريدا، لهو أشبه بحامل صخرة سيزيف، وهو مهمة شاقة، تستدعي يقظة إبستيمولوجية لفهم الخلفية المعرفية لأفكار الناقدين، ومن هنا تفتقت الأسئلة: ما النص في منظارَي إدوارد سعيد ودريدا؟ كيف يُنتَج المعنى في النصين؟ وإذا كانت النصوص تنغرس فيها المفاهيم جغرافيًا وتستصلح بعضها بعضًا، فماذا استصلح إدوارد سعيد من مفاهيم دريدا؟ وكيف انبنت شبكة علاقات المفاهيم الإدواردية في جغرافيا النصوص؟

إني أسعى إلى كشف الاختلاف في زوايا النظر بين النظريتين، وأتخذ من مفاهيم إدوارد سعيد سندي في الرد على مفاهيم دريدا. وما دامت نظرية إدوارد سعيد عن دنيوية النص تمخضت عن سيرورة معرفية، وطبعت نظرية الأدب والنقد الأدبي في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي، فهي مخاض صراعات مفهوماتية في جغرافيا النصوص التي أُنتجت في تلك الفترة، وكذا في العالم الدنيوي، بين إدوارد سعيد وأتباع التيارات الحداثية وما بعد الحداثية، وخاصة نقد دريدا التفكيكي. وقد ضمّن إدوارد سعيد كتابه **العالم والنص والناقد** نص المناظرة الذي يردّ فيه على مفاهيم التفكيك الدريدي. أمّا أنا ، فسألتزم بأهم قضايا الاختلاف التي أوردها إدوارد سعيد، وسأعضد التحليل بمفاهيم مجاورة في النقد التفكيكي عند رولان بارت (R. Barthes) وجوليا كريستيفا (J. Kristeva) باعتبارهما أهم من تبنّوا التفكيك الدريدي في ما يسمّى في النقد الأدبي نظريةَ النص.

## مفهوم النص: من الوجود في اللغة إلى الوجود في العالم

من الصعب تحديد مفاهيم دريدا وضبطها، بخلاف مفاهيم أي نظرية أخرى؛ إذ إن التعريف يقتضي التحديد الآتي: «المفهوم هو كذا وكذا»، وهو ما يصعب اعتماده في الجهاز المفهوماتي الدريدي، لماذا؟ لأن جميع المفاهيم المجاورة للمفهوم الرئيسي، أي التفكيك، تتشكل من ثنائيات ضدية، كما أوضح ذلك دريدا في **الكتابة والاختلاف**. فالكتابة هي أثر، والأثر هو ما يشير ويمحو في الوقت نفسه، والزيادة هي ما يأتي ليسد نقصًا(٣)، وهذه الازدواجية تضعنا في حرج كبير في ما سنقدمه من مفاهيم دريدا، إذ تصبح حالنا كحال خياط يحاول إضافة خيط إلى نسيج صوف معيّن، فيعلق أصبعه في شبكة الخيوط.

مثال النص يجسد هذه الصعوبة؛ فـ «لا يكون نص نصًّا ما لم يخف على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول، قانون تأليفه وقاعدة لعبه. ثم إن نصًّا ليظل يمعن في الخفاء أبدًا»(٤). وقد قدَّم دريدا استعارة مفهومية لشرح التيه المغروس في أساس أي نص بمفردة «النسِيج»(٥) في كتابه **صيدلية أفلاطون**(٦)، معتمدًا هذه المفردة لتفكيك بنية نص محاورات أفلاطون وتتبّع علاقات الإنتاج بين القارئ والمؤلف.

(٣) انظر: جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة جهاد كاظم؛ تقديم محمد علال سيناصر، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٠)، ص ٥٣.
(٤) جاك ديريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد، لزوميات المقال (تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨)، ص ١٣.
(٥) أشار المترجم كاظم جهاد في هامش الصفحة ١٥ من كتاب دريدا **صيدلية أفلاطون** إلى أن النص (Texte) والنسيج (Texture) يعودان إلى الجذر اللغوي نفسه، وهو ما يمكّن الفيلسوف من تحريك هذه الخيوط في نسيج لغوي موحد.
(٦) انظر: ديريدا، **صيدلية أفلاطون**، ص ١٥.

تسمح لنا دلالات النسيج الاصطلاحية في اللغة العربية بفهم معاني النص الثاوية وراء هذه المفردة. ففي **لسان العرب** لابن منظور ورد في مادة نَسَجَ: «نَسَجَ النسِيجَ: ضم الشيء إلى الشيء، هذا هو الأصل، نَسَجه يَنْسُجُهُ نَسْجًا فَانْتَسَجَ و نَسَجَتِ الريح التراب تَنْسُجُهُ نَسْجًا: سَحَبَتْ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ. والريحُ تَنْسُجُ التُرَابَ إذا نسجت المور والجول على رسومها.(...) والنسْجُ مَعْرُوفُ، ونَسَجَ الحَائِكُ الثَوْبَ يَنْسُجُهُ نَسْجَا ، من ذلك لأنه ضم السدَى إِلَى اللحْمَة ، وهو النسَاجُ، وَحِرْفَتُه النسَاجَةُ (...) وقالوا في الرجل المحمود: هو نَسِيجُ وَحْدُه ؛ ومعناه أن الثوب إذا كان كريمًا لم ينسج على منواله غيره لدقته، وإذا لم يكن كريمًا نفيسًا دقيقًا عمل على منواله سدى عدة أثواب، وقال ثعلب: نسيج وحده الذي لا يعمل على مثاله مثله»(٧). نستفيد من المعاني المعجمية لمادة «نَسَجَ» أنه تركيب لشيئين منفصلين، كما أنه الفرادة والتميز اللذان يجعلان الثوب المنسوج ليس كمثله شيء، أي غير قابل للتكرار. والأكثر من ذلك أن النسيج هو أيضًا عملية رسم آثار على التراب بالرياح.

اجتمعت المعاني المعجمية كلها في مفهوم النص من وجهة النظر التفكيكية. وقد فصّل بارت في ماهية نسيج النص الأدبي بقوله: «(...) فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة»(٨)؛ فهو منسوج من علامات ثقافية عدة. ويوظف بارت مفهوم الثقافة هنا من منظار التحليل النفسي اللاكاني، كما عرّفه ليفي ستروس، أي إنها مجموع الأنساق الرمزية، كاللغة والدين وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن(٩)، التي تخص مجتمعًا ما ويسبق وجودها وجود الإنسان.

يماثل النص إذن قطعة النسيج المنسوجة من خيوط عدة متداخلة ومتشابكة، فيكون المؤلف أشبه ببائع النسيج والقارئ أشبه بالنساج. وكما أن بائع الصوف يرجع إليه الفضل في إيجاد المادة الأولية ابتداء، وهي القطع النسيجية، فإن النساج يصنع منها الأشكال التي يشاء انتهاء. والأمر عينه يحدث بالنسبة إلى المؤلف والقارئ؛ فمهمة المؤلف تنتهي بكتابة العمل الأدبي، لتحل محلها مهمة القارئ في نسج القراءات المختلفة من معين الثقافات المختلفة التي يغرف منها. لهذا، نجد بارت يفرّق بين العمل الأدبي والنص الأدبي؛ فالأول منته لغويًا في شكل كتاب موضوع على رفوف المكتبات ومحمول باليد، أمّا الثاني، فهو ممارسة لغوية غير منتهية ودالة يقوم بها القارئ. العمل منتوج لمؤلِّف ما والنص حقل إنتاج يشتغل بلا هوادة، ويصنع منه القراء منتوجات عدة(١٠)، وهذا ما يحيلنا إلى فكرة التناص كما هي مطروحة عند بارت، وكما استعارها من نظرية النص عند كريستيفا.

النص بحسب كريستيفا هو مثل جهاز ترانسلي «يعيد توزيع اللغة بأن يعالق بين الكلام التواصلي الهادف إلى الإخبار المباشر، وبين مختلف أنماط الملفوظات الداخلية والتزامنية»(١١). وفي فضاء النص يحدث التركيب والتعالق والتشابك والنسج بين مختلف الملفوظات المتزامنة، في الآن والهُنا،

(٧) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، مج ١ (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٨)، مادة نسج، ص ٨٤٧.
(٨) رولان بارت، **هسهسة اللغة**، ترجمة منذر عياشي، الأعمال الكاملة؛ ٥ (حلب، سورية: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٩)، ص ٨٠.
(٩) انظر: جاك لاكان، **اللغة: الخيالي والرمزي**، إشراف مصطفى المسناوي، بيت الحكمة (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ٣٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(١١) عمر أوكان، **مدخل لدراسة النص والسلطة**، ط ٢ (الدار البيضاء، المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٤)، ص ٥٣.

في لحظة القراءة؛ أي إن النص في تناص مع نصوص تأتي من الـ«هناك»، من ثقافات تعبّر عن القراء ويعبّرون هُـم عنها في كل فعل قـراءة؛ فليس ثمة سوى نسْج لعلامات نصية، مختلفة ومتعارضة ومتشابكة ومتداخلة، يستحيل إحالتها إلى مدلولات نهائية، مثلما أن القطعة المنسوجة من خيوط الصوف يستحيل فك خيوطها، ولا معرفة بداياتها ولا نهاياتها. فالنص ليس محدودًا ولا متمركزًا ولا منتهيًا من حيث المعنى، و«لكنه فضاء لأبعاد متعددة، تتزاوج فيها كتابات مختلفة وتتنازع، دون أن يكون أي منها أصليًا»[١٢].

ينبني تصور دريدا للنص على مفهوم العلامة بصفة عامة، وينطلق من مفهوم الاختلاف السوسيري، ليقول إن معاني الدوال لا تتحدد من خلال ارتباطها بمدلولاتها، بل من خلال اختلافها مع دوال أخرى، قبلها وبعدها، لأن المدلولات غير حاسمة ومرجأة بصفة لا نهائية[١٣]. ومن هنا يتبدى معنى كلمة ما غير كامن فيها، بل من خلال غياب كلمات أخرى، فـ«حضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الأخرى »[١٤]، وقيمة الدوال إذن تتمثّل في غياب دوال أُخرى. وبالتالي، لا تتحدد هوية العلامة في ذاتها، بل من خلال الانفتاح على العلامات الأخرى المختلفة عنها. ويذهب دريدا إلى أن مفهوم العلامة بحد ذاته لا يتأسس إلا من خلال غياب مفهوم آخر، فالحضور والغياب يشكلان الأساس الذي ينبني عليه النسق المنتج للعلامة[١٥]، وبالتالي تكشط إمكانية إنتاج العلامة ما دامت الاختلافات تنخر مدلولاتها، أي إن ما يصنع العلامة هو تاريخ من التراكمات: «غياب وحضور». وأبدع دريدا مفهوم الاختلاف المرجئ لتفسير حركة اللعب التي تتحكم في اشتغال النسق وفي إنتاج العلامات.

إن الاختلاف المرجئ للمعنى الذي يصنع الاختلافات (différences) هو الذي يجعل اختلاف الحرف «a» عن الحرف «e» غير مسموع، بل مقروء ومكتوب؛ فـ «ما ليس بمسموع هو الاختلاف بين وحدتين صوتيتين(..)»[١٦]، أو بعبارة أخرى: لا يظهر الاختلاف بين وحدتين صوتيتين- الـ«a» والـ«e» مثلًا- من خلال الإدراك الحسي «الصورة الصوتية» ولا من خلال الإدراك العقلي «الصورة الذهنية» كما هو معروف في لسانيات دي سوسير، بل من خلال القراءة في مكتوب. ويُطلق دريدا على الاستراتيجيا التي تخلخل التعارض بين الإدراكين اسم الاختلاف المرجئ.

تشتغل هذه الاستراتيجيا في منطقة وسطى بين الإدراكين الحسي والعقلي، «لا هذا» و«لا ذاك»، فالاختلاف المرجئ هو الصوت الوسط (The Middle Voice)، فلا هو فعل ولا هو انفعال. وليس علامةً تمثّل الحضور، ولا يحكمه نسق الحضور (لغة أو فكر) كما هو معروف في الميتافيزيقا الغربية، وليس الوجودَ الذي يمثل أمام الموجود، وليس انتصارًا للكتابة على الكلام ولا للكلام على الكتابة،

(١٢) بارت، ص ٨٠.
(١٣) انظر: أحمد عبد الحليم عطية، **جاك دريدا والتفكيك** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٠)، ص ١٦٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(١٥) انظر: جاك دريدا [وآخرون]، **مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)**، تحرير وترجمة حسام نايل؛ تصدير محمد بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣)، ص ٢٠١.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

فـ«لا ينتمي إلى الصوت كلًّا ولا إلى الكتابة بالمعنى المعتاد، بينما يعيّن الحدود بين الكلام والكتابة، كما يتجاوز الألفة الساكنة التي تشدنا إلى الكلام والكتابة»(١٧).

إنه اقتصاد سيرورة الدوال قبل انغلاقها على مدلولاتها، والعلامة قبل إحالتها إلى مرجعياتها، والنص قبل إحالته إلى معنى ما، وإنه الاختلاف بين الموجود ونسق إدراك وجود الموجود. إنه الحركة النشيطة للاختلافات كما يصفها دريدا في قوله: «ومن ثم، فما أعتبره اختلافًا مرجئًا (différance) هو الحركة اللعوب التي تنتج تلك الاختلافات différences»(١٨). وربما يتبادر إلى الذهن أنه الأصل أو أنه بنيوي أو تاريخي، فينفي دريدا أن يكون ذلك كله، مستخدمًا «لا» التي تسلب الصفات، وهو «الأمر الذي يجعل التفكير فيه أمرًا صعبًا وغير مريح»(١٩).

إنه إحياء لمعنى الفعل الفرنسي «différer» الذي يعني أن الشيء غير متماه مع نفسه عبر التسويف والإطالة (temporisation)؛ هذا المعنى الذي أنكرته كلمة «différence»، فيقوم الاختلاف المرجئ بتعويض هذا الكبت وهذا المعنى المفقود(٢٠) عبر إرجاء الحضور والحقيقة والمعنى. وهذا ما يفسر كون النص نسيج دوال لا تستقر على مدلولات نهائية قطعية، وعلامات لا تحيل إلى مرجعيات معيّنة، ونص لا ينغلق على معنى أخير؛ فـ«النص متعدد المعاني بشكل مطلق، لأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز، ولذا فإن هناك معاني بعدد القراء، فهو مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها والشفرات المتداخلة...»(٢١)، وهنا تتجلى الفرادة التي وردت في المعنى المعجمي، فكل قراءة نسيج وحدها، لا تتكرر.

وإن كل فعل قراءة هو فعل اقتفاء لأثر المعنى ليس إلا. ونستحضر هنا المعنى المعجمي الثالث لكلمة «نسيج»، وهو الأثر. وليس الاختلاف المرجئ للمعنى إلا رصدًا لأثر المعنى. ونعاين دقة المعنى المعجمي في تقريب معنى الأثر من خلال صورة الرياح التي تمحو أثرًا مكتوبًا على الرمال؛ فمثل النص كمثل الرمال، لا يرسم غير أثر المعنى. كما أن حركة الرياح التي تمحو الأثر المرسوم على الرمال تعادل حركة القراءة في مكتوب، فكلاهما حركة تفكيك ترصد أثر المعنى وليس أي شيء آخر، وهي اقتفاء للأثر، والأثر ظل النص وضلال المعنى؛ فكما أن الظل موجود وغير موجود، أي إنه أثر للشيء المنعكس وليس الشيء المنعكس في الوقت نفسه، فإن النص بدوره بُنى أثرٍ أيضًا. ولأن المعنى في ضلال مبين، فإن الحركة بُنى للمعنى المرجأ.

إذا كان دريدا يحصر وجود النص في اللغة، فإن إدوارد سعيد ينزل بالنص إلى العالم الدنيوي الذي أنتجه، ويعرّف الدنيوية بقوله: «فموقفي هو القول بأن النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما،

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية، وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله»[٢٢].

تتجلى الدنيوية إذن في ثلاث كلمات مركزية: الحدث، الانتماء الاجتماعي والبشري، الظرف التاريخي، وهي العناصر التي تشكل مادية أي نص؛ فالحدث يعني ارتباط النصوص بالزمان، والانتماء الاجتماعي يعني أنها جزء من الحراك الاجتماعي في بلد ما، وكونها بشرية يعني دخول إرادة الإنسان، مؤلِّفًا أو قارئًا أو ناشرًا أو داعمًا أو معارضًا في ظهور النص إلى الوجود. وكونها قسطًا من الأحداث التاريخية يعني أنها مرتبطة بالظرف الوجودي للحظة التاريخية التي وجدت فيها، ولا يمكنها أن تتنصل من هذا الظرف أو تتعالى عليه، أي إنها ليست «لا تاريخية».

وإذا كان دريدا يقول: «لا يوجد خارج النص»، فإن إدوارد سعيد يرى أن النص جزء من الخارج، كما أن النص يصور هذا الخارج؛ إنه العالم الذي ينكشف فيه النص ويكشفه في الآن ذاته. وإذا كان دريدا يعتبر النص نسيج علامات لا تحيل إلى أي مرجعيات نهائية، فإن إدوارد سعيد يحتفظ بمفهوم الشبكة كما هو في تعريف بارت للنص، لكنه يملأه بمدلولات سياسية واجتماعية وثقافية؛ فالعالم الدنيوي يشمل شبكة من العناصر السياسية والاجتماعية والثقافية التي تساهم في إنتاج النص الأدبي[٢٣]، وهي كلها قوى تتدخل في صناعة النص، ونجد آثارها عالقة داخل النصوص أيضًا؛ ذلك أن النص ترابي لا سماوي، بشري لا لاهوتي[٢٤]. يرمز التراب إلى تجذر النص في دنيا الحياة البشرية، بخلاف السماء التي ترمز إلى التعالي على الشرط التاريخي للبشر، وهذا التعالي سمة أساسية في النصية كما هي عند دريدا، بحسب إدوارد سعيد.

يأخذ إدوارد سعيد على دريدا تحييده النص بأكمله عن الظرف الذي أُنتج فيه، واعتباره النص مجموعة من الألعاب المجازية وجمهرة من الخدع البيانية، لا تقر بأي معنى حرفي، ولا تصدر عنه أي حقيقة. وينتقد كون النص إشارات تلمّح من دون أن تصرح؛ فهذا هو مذهب المعرفة الروحية، على حد تعبير إدوارد سعيد[٢٥]. وإذا كان التفكيك الدريدي يقوم أصلًا على رج التمركزات اللاهوتية، من تعالي المدلول وانغلاق الدال على مدلول واحد أوحد، وأسبقية المعنى على العلامة، فإن دريدا بدوره يعيد صوغ اللاهوت، لكن بشكل سلبي[٢٦]، بإصراره على استحالة الوصول إلى بر المعنى مع كل إبحار قرائي في متن النص. إنه ينحو نحو اللاهوتيين، ويقترب من الابتهالات الصوفية، ومن مذهب الباطنيين الذين يحولون النص المقدس إلى رموز لا تحد معانيها. لذلك، نجد إدوارد سعيد ينعت في كتابه **العالم والنص والناقد** النقادَ التفكيكيين بالقساوسة ورجال الدين.

---

(٢٢) إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠) ص٧.

(٢٣) انظر: بيل أشكروفت وبال أهلواليا، **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية**، ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد (دمشق: دار نينوي؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢)، ص ٣٥.

(٢٤) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٢٣٥.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٦) انظر: أيان ألموند، **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ترجمة وتقديم حسام نايل؛ مراجعة محمد بريري، المشروع القومي للترجمة؛ ١٧٤٠ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)، ص ٦٧.

إذا كان النص بحسب دريدا بلا حد ولا مركز ولا سطح ولا عمق، أي إذا كان هوة بلا قاع ولا قرار، فما هو حد النص عند سعيد ؟ ومن يصنع هذا الحد وكيف يصنع ؟

يقدم إدوارد سعيد في كتابه **العالم والنص والناقد** مذهبين شاعا في الأندلس في العصر الوسيط: مذهب الظاهريين ومذهب الباطنيين، أي المذهب الباطني الذي يعتبر المعنى كامنًا في باطن الكلمات ويتطلب تأويلًا، والمذهب الظاهري الذي يرى المعنى مرتبطًا بظاهر الكلمات، أي بالظرفين الديني والتاريخي اللذين أوجدهما[٢٧].

حاول الظاهريون أن ينشئوا نظامًا للقراءة يضيق الخناق على القارئ وظروفه من خلال التنظير لـ«ما يجب أن يكون عليه النص». ونظرًا إلى كون النص القرآني كتابًا منزلًا على نبي في عصر محدد، أي إنه يرتبط بمناسبة النزول أو بتاريخية معيّنة، ويتعالى في الوقت نفسه على أي ظرف تاريخي، وجب بحسب النظرة الفقهية وضع حد لا يتجاوزه أي نص قرائي مُنْتَج من القرآن. والحد يعني، كما عند الفقهاء، الحد القواعدي المنطقي ويعني أيضًا التَخْم[٢٨]. وقد أفاد ابن حزم من مذهب الظاهريين في تحليل صيغ الأمر في القرآن الكريم، فقال إن الذي يحقق بين أمرَي الكتابة والقراءة هو الإتيان بالخبر، أو بما يسمّيه أرلندز الملفوظ (énoncé)، وهو التحقق الفعلي لمقصد الدليل، ويرتبط بالنية الفعلية المرتبطة بالآن وبالدنيا لا بالنية السيكولوجية[٢٩]؛ فالقرآن إذن، كحالة مثالية للغة مقدسة وبشرية، يدمج القراءة والتحدث والكلام، ولا يفصل بين النص وظرفيته.

إن نظرية الظاهريين مهمة من وجهة نظر إدوارد سعيد، كونها تبين الخصوصية الحسية للنصوص بالإضافة إلى إمكانها التاريخي. ويستفيد إدوارد سعيد من فكرة الحد السابقة ليقول إن الظرف الذي انبثق في خضمه النص، خاصة النص الأدبي، هو ما يؤكد دنيويته، بل إن النصوص في أسمى وجودها تقع في شراك الظرف والزمان والمكان والمجتمع [٣٠]. ويستغرب إدوارد سعيد تحييد دريدا الظروف المحيطة بحيوات الكتّاب الذين فكك نصوصهم، مثل روسو الذي لا يستطيع أحد أن ينكر أهمية الظرف الذي انبثقت منه نصوصه، وكذا القرن التاسع عشر الذي ينتمي إليه روسو. هذا كله لم يأخذه دريدا على محمل الجد في تفكيكياته، مع أن روسو يؤكد في كتابه **اعترافات جان جاك روسو** أهميةَ أحداث عصره وظرفه الخاص في صوغ شخصيته الأدبية. كما أن شخصية روسو المؤلِّف لا يمكن إنكار حضورها وخصوصيتها بمجرد وضعها بين قوسين، كما فعل دريدا[٣١].

هل يعني ربط النص بالظرف الدنيوي أوبة إلى النقد الواقعي كما هو معروف في النظريات الكلاسيكية؟ ما حدود العالم الدنيوي؟ ما حدود النص؟ وما طبيعة العلاقة بينهما؟

(٢٧) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٣٤.
(٢٨) التخوم: مفرده التخُمُ وهو الفصل بين الأرضين من الحدود والمعالم، أي الحد الذي تنتهي إليه ولا تتجاوزه، كما ورد في **لسان العرب** لابن منظور.
(٢٩) سعيد، **العالم**، ص ٣٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

يقف النص في تصور إدوارد سعيد موقف الاعتدال بين التفريط البنيوي الذي يلغي العالم الخارجي والإفراط الواقعي الذي يجعل اللغة مرآة عاكسة للخارج ليس إلا؛ فكلا التصورين يقوم على الفصل بين الخارج والداخل وفق طريقته، بينما يقوم تصور إدوارد سعيد على عدم الفصل بينهما، بسبب «أن النص غير موجود خارج العالم، مثلما هي التضمينات في كل من الموقفين الواقعي والبنيوي، بل هو جزء من العالم الذي يتحدث عنه، وهذه العالمية هي نفسها حاضرة في النص على أنها جزء من تشكله»[٣٢].

إن النص الأدبي هو، بحسب إدوارد سعيد، حدث احتمالي يكتسب إمكانية حدوثه من خلال ظرفه الدنيوي، لكنه في الآن ذاته يسمو عن حرفية الحدث إلى فضاء التعبير الشعري. كما أن شعبًا ما ينجم عن الحراك الاجتماعي، لكن هذا الحراك يضفي جمالية معينة على الأحداث الاجتماعية في الوصف والسرد.

على الرغم من أن إدوارد سعيد ينتصر لوظيفة الشعر المعاصر الاجتماعية في قوله «نحتاج لمعرفة علاقة ذلك بالحاضر ثم نتمسك به. ما هو العادل؟ لماذا هو عادل؟ ولماذا علينا أن نتمسك به؟ نحن في حاجة إلى القصائد عوض أن تتغنى بالدم أو الأساطير أو البنايات المجتثة أو الميتة، أو تبكي عليها، تعتني بالأحياء وبالأوضاع الواقعية[٣٣]، فإنه ينتصر أيضًا للتواتر المستمر بين الجمالي والاجتماعي كما طرحه تيودور أدورنو (Th. Adorno)[٣٤]، وإن الجمع بين الوظيفتين الاجتماعية والجمالية لعملٌ جليل وجميل في الوقت نفسه.

إن الفن صور، بحسب أرسطو. والصورة تختلف عن الهيولى إذا استخدمنا المصطلحات الفلسفية؛ فعلاقة القصيدة الشعرية بالواقع على سبيل المثال، تشبه علاقة الهيولى بالصورة. والهيولى هي المادة الأساسية التي تُصنع منها الصورة، كمادة الخشب مثلًا، أمّا الصورة، فهي الشكل الذي يُصنع من الهيولى، كالطاولة مثلًا. تشترك الطاولة مع الخشب في المادة، وتختلف معه في الصورة؛ أي إنها الخشب وليست الخشب في الآن نفسه. والأمر ذاته بالنسبة إلى القصيدة التي تمتاح خصائصها من الواقع، وتتسامى عنه من خلال التصوير الفني، أي من خلال الشكل الأسلوبي الذي تتخذه المادة الواقعية، أو بتعبير آخر: القصيدة ترابية المادة وسماوية الطريقة، أي خيالية التصوير والتشكيل.

إن الحبال المادية لأي نص أدبي هي، بحسب إدوارد سعيد [٣٥]، حالة المؤلف، اللحظة التاريخية، شروط النشر، الانتشار والاستقبال، القيم المصوغة، القيم والأفكار المفترضة، مخطط الافتراضات ذات الإجماع الضمني... إلخ، تصنع النص ويصنعها النص في الآن ذاته.

---

(٣٢) أشكروفت وأهلواليا، ص ٣٦.
(٣٣) خالد الشاوش، «حول دور المثقفين والكتاب وثنائية السلطة والثقافة عند إدوارد سعيد،» **بصمات**، ص ٩٨.
(٣٤) انظر: إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة**، ترجمة أسعد الحسين (دمشق: دار نينوي، ٢٠١١)، ص ٢٨٩.
(٣٥) انظر: أشكروفت وأهلواليا، ص ٤٠.

فمن يتكلم داخل النص: المؤلف أم القارئ؟ ومن أي زاوية يعود المؤلف في النقد الإدواردي؟ وأي شراكة إنتاجية ممكنة بين الاثنين؟

## إنتاجية المعنى بين المؤلف والقارئ

النص هو، بحسب دريدا، نسيج علامات لا تحيل إلى أي مرجعية، كما فصّلنا سابقًا. ومهمة المؤلف تنتهي بمجرد إنهائه كتابة العمل الأدبي؛ فهو يختم عمله من جهة ويكتب شهادة وفاته بختمه هذا، ويولَد القارئ لحظة وفاة المؤلف.

ألغى التفكيك دور قصدية المؤلف في إنتاج معنى النص؛ لأن النص يتمرد على مقاصد صاحبه، والتعبير سيرورة فارغة «تعمل بشكل كامل دون أن تكون ثمة ضرورة لكي تملأ بشخص المتخاطبين. فالمؤلف لسانيًا، لم يكن قط أكثر من ذلك الذي يكتب»(٣٦). لهذا نجد بارت يسمّي المؤلف الناسخ الذي يولد مع فعل القراءة وليس قبله، لأن اللغة تعرف الفاعل وليس الشخص، والفاعل هو القارئ والشخص هو المؤلف؛ أي إن الأداء الفعلي للغة يكون في فعل القراءة لا في فعل الكتابة.

ارتبط موت المؤلف عند دريدا وأتباعه بالخروج من سلطة الصوت الأوحد المعروف في النقد التقليدي. وما دام النص المكتوب يتعالى على حضور المؤلف، ويستمر حضوره حتى بعد مماته، فإن تحرير النص من قصدية المؤلف واجبة، ولن تتحقق القصدية إلا بتحرير ثان للقراءة من قيد التحديد والحساب.

بهذا التحرير المزدوج يغدو النص متحررًا من أي مرجعية أو من أي معنى محدد؛ فـ« النص الآن له حياة تخصه، وينطوي على سلسلة لا نهاية لها من المعاني الممكنة التي لم تعد تخضع الآن لأي تحكم أو ضبط سواء من جهة أفعال المؤلف وقراراته ومقاصده أو من جهة قواعد اللغة وأعرافها»(٣٧)، وإن هذا النهج الذي يتّبعه دريدا في تفكيكياته لنصوص فلاسفة وروائيين ولغويين، يستنطق دومًا ما أغفله فكر هؤلاء، مثلما هي الحال في قراءته روسو ودي سوسير وهوسرل... إلخ.

ينتقد إدوارد سعيد هذا النهج ويتساءل: هل دريدا يأتي بنصية جديدة أم يخترع نصانية من عنده؟ أي هل يستفسر عن مصدر المعرفة الذي يطرحه عن النص: أهو موجود في النصوص أم هو من إبداعه؟ ويذكر إدوارد سعيد أن دريدا بحد ذاته يتساءل في كتابه *de la Grammatologie* (عن الغراماتولوجيا)(٣٨)، في معرض قراءته مقالة روسو، عن أصل اللغات: أما كان مفرطًا في تقدير الأمور؟ ومع ذلك فهو يستنطق «مقال أصل اللغات» لروسو وبعض النُتَفِ المجهولة التاريخ عن هذا الفيلسوف، نُشرت

---

(٣٦) انظر: بارت، ص ٧٨.

(٣٧) جون إليس، **ضد التفكيك**، ترجمة حسام نايل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢)، ص ١٥٩.

(٣٨) صدر مترجَمًا عن المركز القومي للترجمة تحت عنوان في **علم الكتابة** (٢٠٠٨)؛ للاطلاع عليه، انظر: جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨).

بعد وفاته، بطريقة يعرّي فيها معاني متوارية. يتساءل إدوارد سعيد: هل قصدها روسو فعلًا أم كانت له النية في قولها عن اللغة(٣٩)؟ ثم إن دريدا يتجاهل ما يسمّيه ميشيل فوكو «الجانب الإبستيمي»، أي النظام الذي يحكم الفكر الغربي خلال القرن الثامن عشر، وهو ما لا يمكن تجاهل تأثيره في كتابات روسو أو غيره.

ولأن «النقد هو فن التمييز (Art de discrimination) بين مواصفات فريدة يتصف بها كاتب عظيم، وبين مواصفات أخرى يتصف بها كاتب آخر»(٤٠) ، مثلما أن الأسلوب خاص بهذا الكاتب دون آخر، هو العلامة الفارقة التي تؤثر في القارئ أو في العالم بأكمله، باعتباره توقيعًا لطريقة كتابة صاحبها(٤١)، فإن من غير الممكن- إذًا - إنكار كتّاب أثبتوا براعتهم عبر التاريخ الأدبي، مثل جوزيف كونراد وروسو، وهذا ما يلغيه دريدا بجرة قلم، لأن التفكيك الدريدي لا يعير الأهمية للفرادة والخصوصية، بل يضع النصوص على قدم المساواة، رديئها وجيّدها، وهو ما ينتقده إدوارد سعيد.

يقوم القارئ، بحسب دريدا، بإنتاج المعنى في نص مكتوب محرَّر من السلطة الأبوية لكاتبه؛ فهذا القارئ لم يعد مجرد مستهلك للمعنى اللاهوتي الذي يسوقه المؤلف تقليديًا، وفق قوانين اقتصادية تتطلب موضوعًا سلطويًا، بل أصبح منتجًا ومبدعًا للمعنى في قراءات متعددة، ينسجها من معين الثقافات المتعددة التي تعتبره، فيعبّر عنها في كتابات تتعارض في سخرية حادة، ولكن «ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية. وهذا المكان ليس الكاتب، كما قيل إلى الوقت الحاضر. إنه القارئ»(٤٢).

انتقل التفكيك الدريدي من معنى النصية التقليدية التي يَعْنِي فيها النص ما يَعْنِيه مؤلفه، إلى نصية جديدة لا تقر سوى بميزة اللعب والحرية في العلامات التي تنسج النصوص، أي إنه انتقل من النقيض إلى النقيض(٤٣)؛ فالدوال المكتوبة لا تنغلق على مدلولات نهائية، وينجم عن ذلك اللعبُ العشوائي للعلامات النصية، من دون ضابط قرائي، فالقارئ عبثًا يحاول الحد من هذه اللعبة العشوائية، ما دام ليس له يد في منطقها، بل قد يقع في فخها مثلما تقع الحشرة فريسة نسيج العنكبوت: أليس الاختلاف المرجئ للمعنى متجاوزًا كل منطق؟

كل تأويل مغلوط فيه، بحسب التفكيك الدريدي، محمود، لأنه يفتح الأبواب على معان لا نهائية. والأكثر من ذلك هو أنه يسمح بقبول قراءتين متناقضتين، لأن منطق اللعب الذي يتحكم في اشتغالية النص يفرض تأويلات متعارضة ومتنازعة وساخرة.

يعارض إدوارد سعيد فكرة دريدا بشأن لا نهائية الدلالة وإرجاء المعنى، مع أنه يوافقه في خفض التراتبية التقليدية بين الكلام والكتابة؛ إذ قال بتزامن الكلمات الملفوظة والمكتوبة استنادًا إلى أمثلة

---

(٣٩) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٢١٨.
(٤٠) إليس، ص ١٧٩.
(٤١) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٢٦.
(٤٢) بارت، ص ٨٣.
(٤٣) انظر: إليس، ص ١٦٤.

حية من الرواية الغربية المعاصرة كما هي عند كونراد[٤٤]، إلا أنه لم يوافق دريدا في إطلاق يد القارئ كي ينسج ما يشاء من القراءات؛ إذ لا بد من ضابط - بحسب إدوارد سعيد ـ يميز القراءات الصائبة من التي جانبت الصواب.

إن هذا الضابط هو، في نظر إدوارد سعيد، الشروط الدنيوية التي تجعل علاقة القارئ والمؤلف علاقة تشاركية في صناعة حدث النص. هي العلاقة التي يقترب فيها هيكل النص من هيكل العالم، فـ «بدل أن تكون النصوص انفصالًا عن العالم، أو عن الكلام، تعلن عن ارتباطها بالفعلية»[٤٥]، ويساهم المؤلف في صنع هذا التقارب بموقعيته وآلياته السردية كما يساهم القارئ بوعيه النقدي. وتتجلى هذه العلاقة التفاعلية بين النص والعالم والمؤلف والقارئ من خلال خصائص روائية معاصرة عدة، بحسب إدوارد سعيد، منها:

## معاصرة الملفوظ للمكتوب

يعمد التفكيك الدريدي إلى تدمير التراتبية التي يمتاز بها النسق الفلسفي للميتافيزيقا الغربية، خاصة أسبقية الكلام على الكتابة؛ فاستهدف خفض هذه التراتبية من خلال تحرير الكتابة من مقصدية المؤلف، أي من مركزية الصوت الواحد، وتحويل النص إلى فضاء لتعدد القراءات والأصوات، ولا يُحَد معه النص بقراءة أخيرة، فجعل المكتوب ذا سلطة لا تضاهيه حتى سلطة الكلام. يحدث انقلاب الكتابة على الكلام ـ بحسب دريدا ـ بمعزل عن المؤلف، ويتم ذلك في زمن القراءة الذي يُعَدّ زمن الكتابة الحقيقية للنص.

إن ما يتجاهله دريدا، بحسب إدوارد سعيد، هو أن الكاتب يتعمد ربما استخدام تقنية الجمع بين الملفوظ والمكتوب، ويكون بقصد من الراوي ومن الرواية بحد ذاتها. ويضرب مثالًا على ذلك من نصوص الروائي كونراد التي تدمج في متنها بين الكلام الملفوظ والكلام المكتوب؛ إذ تنبني على متحدث وجمهور مستمعين، كما أنها نصوص غير مكتملة الدلالة في حالة تشكُّل مستمر. ولكونها منسوجة من حياة كونراد، فهي تسرد في كثير من الأحيان مواقفه من حياته الخاصة وما عاناه. هذه العناصر كلها تصنع دنيوية نصوص كونراد، وبالتالي تجبر القارئ على العودة إلى حالة المؤلف والأخذ بها في صناعة المعنى، لأن «نصوص كونراد تقدم نفسها على أنها غير منتهية ولا تزال تحدث، ظاهرة لا تزيد فقط في إلحاحية النصوص وتشد الرابطة بين الكاتب والقارئ، بل أيضًا تجعل المفهوم بأكمله لبناء نصي ثابت إشكاليًا تمامًا»[٤٦].

## المعنى الحرفي المقصود للكلمات

لم يقتصر تفجير الدلالات اللامتناهية في التفكيك الدريدي على النصوص الأدبية لمالارميه وروسو، بل شمل النصوص اللغوية كما فعل مع دي سوسير، والنصوص الفلسفية كما فعل مع ديكارت

(٤٤) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٣٨.
(٤٥) أشكروفت وأهلواليا، ص ٣٣.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

وهوسرل. وبدا ولع التفكيك بكشف المتواري وراء المعاني الحرفية استراتيجيا مقصودة في ذاتها في كثير من النصوص.

تجاهل دريدا، بحسب إدوارد سعيد، خصوصية النص التي تجعل من توظيف السرد وسيلة توضيح ليس إلا، كما عند أفلاطون أو روسو؛ فالكلمات ترتبط في النصوص الفلسفية بمسائل جدية، في حين يولي دريدا أهمية للأسلوب بالدرجة الأولى، ويخلط بين الأدب والفلسفة(٤٧)؛ ففي كتاب *Logical Investigations* (بحوث منطقية) الصادر في بحر ١٩٠٠_ ١٩٠١، «يسعى هوسرل من خلال عمله الفينومينولوجي إلى تحديد المعنى بشكل جذري، بينما يبحث دريدا عن استنطاق المعاني المتوارية وتحويل النص إلى رموز»(٤٨).

إن تحويل النصوص كلها إلى خزان من الرموز لا يستنفد معانيها هو ازدراء لمقصدية الفلاسفة ولخصوصية النصوص، ونَسْف لموضوعية القراءة، وهذا ما دفع جون إليس (J. Ellis) إلى اعتبار هجوم دريدا على ميتافيزيقا الحضور هجومًا على مجموعة جديدة من الكلمات لا مجموعة جديدة من الأفكار(٤٩)؛ وأن دريدا عاشق للعبة الكلمات ليس إلا، ويصلح ذلك في مجال الأدب لا في مجال الفلسفة، لأن المعنى الفلسفي حدده أصحابه بمفاهيم ومصطلحات دقيقة لا تقبل التأويلات الطائشة.

## النص الدنيوي والقوة

كثيرًا ما استرعت علاقة دريدا بأحداث عصره انتباه النقاد؛ فالرجل لم يبد رأيه في ما يخص القضية الفلسطينية مثلًا، ولا قضية الغزو الأميركي للعراق، ولا قضايا دولية أخرى عادلة. أقلقت هذه العلاقة إدوارد سعيد كثيرًا، فعبّر عن الأمر في أكثر من مرة في كتابيه **العالم والنص والناقد والثقافة والإمبريالية**، واستغرب تحاشي نظرية دريدا الأفق السياسي مع أن عصرنا يكشف عن تأثير القوة في صوغ المعرفة، وكذا ارتباط الإمبريالية الغربية بالثقافة الغربية. فما أنتجه الغرب من روايات بالتزامن مع المد الغربي الاستعماري في الأقاليم المختلفة، يكشف أن السرد الروائي ارتبط، وبشكل مباشر، بالرغبة في التوسع والسيطرة(٥٠)، فعجِب فاستغرب إدوارد سعيد لعدم اهتمام دريدا بالأفق الإمبريالي الذي صنع الثقافة الغربية وأثّر فيها.

إن ما يتجاهله دريدا هو كون النصوص عناصر قوة قبل أن تكون عناصر تكافؤ، بحسب مقولة نيتشه(٥١)؛ أي إنها ترتبط بقوى تساهم في إظهارها وبروزها في العالم على حساب نصوص أخرى، أيًا تكن هذه القوة، سياسية أو إعلامية أو اقتصادية أو قوة المؤلف أو النشر أو الإشهار. ويورد إدوارد سعيد استعارة بليغة عن التاريخ باعتباره جغرافيا أرضية مصنوعة من أقاليم عدة متداخلة ومتشابكة.

---

(٤٧) انظر: عطية، ص ٢٤٩.
(٤٨) انظر: سعيد، **العالم**، ص ٢٢٥.
(٤٩) انظر: إليس، ص ١٩٢.
(٥٠) انظر: **إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٥٨.
(٥١) انظر: أشكروفت وأهلواليا، ص ٣٨.

وعلى الأرض لا في السماء، وفي تربة المجتمع يتقاطع الكثير من الحركات المتصارعة على السلطة أو على حقول الامتيازات المتنازع في شأنها[٥٢]، وهذا ما تجليه نظرية التناص التي يستند إليها النقد التفكيكي، والتي تعرّف النصوص بأنها مجرد علاقات تناص بين نصوص سابقة وأخرى لاحقة، تأتي من مكان سابق على القارئ والمؤلف معًا، من مكان ذي ألف بؤرة، وهو ما يجعل النص «مصنوعًا من كتابات مضاعفة. وهو نتيجة لثقافات متعددة، تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض»[٥٣].

إن دنيوية النص تعني اندراجه ضمن أحداث عصره وظروفه السياسية والاجتماعية والثقافية التي أنتجته وعبّر عنها. وإن أي استبعاد لعنصر القوة في إظهار نص ما يحول التحليل النقدي، كما هو في التفكيك، إلى مجرد معرفة باطنية، وهو وجه آخر للاهوت، ألا أنه اللاهوت في شكله السلبي. ويعلمنا التحليل النفسي أن أي موضوع مكبوت يستعيد ممارسته من خلال البنية اللغوية للنص، في شكل استعاري، ربما يشترك مع الموضوع المكبوت في سمات تشابه كثيرة[٥٤]، وهو النهج ذاته الذي يتّبعه التفكيكيون؛ فهم يثورون على القراءة اللاهوتية التقليدية، وفي الوقت عينه يشتركون معهم في فرض لاهوتية نصية جديدة.

## خاتمة

إن الدنيوية التي تعلن نفسها في أي نص بحسب إدوارد سعيد ليست منهجًا يقف على طرف النقيض من التفكيك الدريدي، بل هو قراءة متزنة تراجع الكثير من المفاهيم التفكيكية، وتحاول استصلاحها، ما دامت النصوص أقاليم تنغرس فيها المفاهيم، بحسب المنظور الإدواردي. وقد اضطلع مفهوم الدنيوية بدور المفهوم الإدواردي الذي يستصلح القصور في الاختلاف المرجئ الدريدي. ونحن استجلينا حركة الاستصلاح في تربة النص من خلال العناصر الآتية: مفهوم النص، دور المؤلف والقارئ معًا، علاقة النص بالقوة.

ليس النقد الدنيوي نكوصًا إلى مركزية المؤلف كما في النقد الكلاسيكي، ولا إطلاقًا ليد القارئ بصفة غير مقيدة كما في النقد التفكيكي. كما أنه ليس اختصارًا للمؤلف في مجرد وظيفة لغوية، ولا للقارئ في مجرد مكان تجتمع في جسده النصوص الآتية من ألف بؤرة من بؤر الثقافة، كما هو في النقد التفكيكي. وليس النص «برج بابل» لأصوات متعددة تتكلم لغات متعارضة ومتشابكة، غير قابلة للحسم، كما في النقد التفكيكي. الدنيوية تتخذ لها موقعًا برزخيًا، موقعًا وسطًا، موقعًا عادلًا، بين الإفراط البنيوي في الاعتداد بداخلية المعنى والتفريط الواقعي في الاعتداد بالمعنى الخارجي.

إنها حضور لهذا وذاك وللعالم، كما انكشف في لغة النص، وكما هو في الواقع الذي يساهم ظرفه التاريخي وكذا عنصر القوة في بروز النصوص وظهورها. وتنشأ برزخية الدنيوية من اقتراب هيكل العالم، من هيكل النص، ومن علاقة إنتاجية بين المؤلف والقارئ، لا يقصي طرف الطرف الآخر، بل

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٥٣) بارت، ص ٨٣.
(٥٤) انظر: لاكان، ص ٣٣.

يتحاور الطرفان ويأخذ هذا من ذاك، ويتبادلان الأدوار، مثلما هو الأمر في الرواية الغربية المعاصرة، خاصة عند كونراد، الذي تضطر طبيعة نصوصه المنسوجة من حياته القارئَ إلى أن يعود إلى المؤلف لفهم النصوص. بل إن كونراد يتعمد أن تظهر نصوصه في شكل «كلام موجّه إلى مستمعين، يتزامن فيها الملفوظ والمكتوب، يتحاور فيها القارئ مع الكاتب...إلخ»، وهو ما يجعل هذه التقنيات مقصودة من المؤلف والرواية، وليست خارجة عن وعي المؤلف، كما يذهب النقد التفكيكي إلى ذلك.

إن النقد الدنيوي يكشف النص الأدبي، وهو أهم النصوص التي تثير جدال الماهية، كحدث احتمالي، يمثّل الظرف التاريخي جزءًا منه، ويندرج ضمن الحراك الاجتماعي لأمة ما؛ وفي الوقت نفسه يسمو النص الأدبي عن حرفية الحدث عبر جمالية الفن. وإن التواتر بين الاجتماعي والجمالي هو ما يصنع النص الأدبي، وإدوارد سعيد يرى ذلك متأثرًا بالفيلسوف أدورنو. وهذا ما يقف على طرف النقيض من النصية كما هي عند دريدا، وهي النصية التي تعزل النص الأدبي عن سياقه المنتج وظرفه التاريخي.

أبرز إدوارد سعيد الاضطراب المنهجي للتفكيك الدريدي من خلال أقوال دريدا ذاته؛ فدريدا يتساءل إن كان مفرطًا في استنطاق ما قاله روسو عن «أصل اللغات» لكنه لا يجيب، فتأتينا الإجابة من إدوارد سعيد الذي يرى أن التفكيك الدريدي قوّل روسو ما لم ينوِ قوله، وهو النهج ذاته الذي اتبعه دريدا مع أدباء وفلاسفة ولغويين. ومن هنا تقف مسألة الحد كما هي في عُرف الظاهريين الإسلاميين حلًّا أمثل يضبط القراءة ويحد من طيشها.

ليس النص مجرد تناص لنصوص متزامنة ومتكافئة لحظة القراءة كما في النقد التفكيكي، بل هي عناصر قوة، فتساهم القوة في بروز نص على حساب نصوص أخرى، أكانت قوة سياسية أم قوة الناشر أم قوة القارئ أم قوة المؤلف أم قوة الإعلام ... إلخ، وهو ما يتجاهله دريدا في تفكيكياته.

إن الاختلاف الجوهري بين النقد التفكيكي والنقد الدنيوي اختلاف في تصور العلامة، بين الاختلاف المرجئ الذي ينكر حتى مبدأ العلامة السيميائية، ويكشط إمكانية إنتاجها، والنقد الدنيوي الذي يقر بالاختلاف الذي قال به دريدا، ولكنه في الآن ذاته يأخذ بالمدلول السياسي والاجتماعي والثقافي في إنتاج العلامة وانتشارها، أو لنقُل بمصطلحات بارت: إن الاختلاف قائم بين مفهوم «فراغ العلامة» وامتلاء العلامة؛ التفكيك يفرغ العلامة والنص من أي معنى، والدنيوية تعيد ماء المعنى بألوانه المختلفة.

## المصادر والمراجع References

### العربية

١. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. مج ١. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٨.

٢. أشكروفت، بيل وبال أهلواليا. **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية**. ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد. دمشق: دار نينوي؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢.

٣. ألموند، أيان. **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**. ترجمة وتقديم حسام نايل؛ مراجعة محمد بريري. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١. (المشروع القومي للترجمة؛ ١٧٤٠)

٤. إليس، جون. **ضد التفكيك**. ترجمة حسام نايل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢.

٥. أوكان، عمر. **مدخل لدراسة النص والسلطة**. ط ٢. الدار البيضاء، المغرب: إفريقيا الشرق، ١٩٩٤.

٦. بارت، رولان. **هسهسة اللغة**. ترجمة منذر عياشي. حلب، سورية: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٩. (الأعمال الكاملة؛ ٥)

٧. الخويلدي، زهير. **معان فلسفية**. دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٩.

٨. دريدا، جاك. **صيدلية أفلاطون**. ترجمة كاظم جهاد. تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨. (الزوميات المقال)

٩. ______. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة جهاد كاظم؛ تقديم محمد علال سيناصر. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٠.

١٠. ______ [وآخرون]. **مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)**. تحرير وترجمة حسام نايل؛ تصدير محمد بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

١١. سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)

١٢. ______. **خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة**. ترجمة أسعد الحسين. دمشق: دار نينوي، ٢٠١١.

١٣. ______. **العالم والنص والناقد**. ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.

١٤. عطية، أحمد عبد الحليم. **جاك دريدا والتفكيك**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٠.

١٥. لاكان، جاك. **اللغة: الخيالي والرمزي**. إشراف مصطفى المسناوي. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦. (بيت الحكمة)

### الأجنبية

1. Adorno, Theodor Wiesengrund. *Dialectique négative*. Traduit de l’allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie; postface de Hans-Günther Holl. Paris: Payot, 1978. (Critique de la politique)

2. ______. *Paralipomena; Introduction première: Autour de la «Théorie esthétique»*. Traduit de l’allemand par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz. Paris: Klincksieck, 1976. (Collection d’esthétique; 25)

3. Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967.

4. ______. *La Dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. (Tel quel)

5. ______. *L’Ecriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. (Tel quel)

Mohammed Elhédi Omri**

محمد الهادي عمري*

# الأنطولوجيا النقدية للحاضر الإمبراطوري في فكر مايكل هاردت وأنطونيو نغري

# A Critical Anthology of the Imperial Present in the Thinking of Michael Hardt and Antonio Negri

**ملخص:** يمثّل كتاب **إعلان. هذا ليس بيانًا** لأنطونيو نغري ومايكل هاردت واحدًا من أهمّ ما كُتب في الفلسفة السياسية بعد ما يُسمّى الربيع العربي. وفي هذا الكتاب تطفو شبكة من المفاهيم والأدوات المنهجية التي اعتمدها نغري بمعية هاردت لتحليل الإمبراطورية وأشكال السلطة والسلطة المضادة التي تُشكّل عالمنا اليوم وتعيد تشكيله.

يُقدّم نغري وهاردت في هذا الكتاب المشترك، والرابع في مسيرتهما، وجهًا آخر للمقاومة، بل وجهًا جديدًا من داخل الإمبراطورية ذاتها: إنه الجمهور الذي يُجسّد تلك الكثرة من الفرادات والذوات المنخرطة في مسار التحرّر من نفوذ إمبراطورية العولمة الجديدة، والذي هو الشكل الميكروسياسي الجديد والوجه الثوري الوحيد القادر اليوم على الثورة، وحركته تكشف عن الرغبة الكبرى للجموع الإنسانية في التحرّر والانعتاق.

**كلمات مفتاحية:** الإمبراطورية، الجمهور، الذاتية، الفرادة، السلطة، المقاومة، الشيوعية، الأنطولوجيا، المشترك، الذات، العولمة

**Abstract**: *Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste* (English title, *Declaration: this is Not a Manifesto*) by Michael Hardt and Antonio Negri, is one of the most significant books to emerge on the political philosophy of the Arab Spring. In the book, Negri explains the key concepts and methods used by him and Hardt to analyze the concept of Empire, and the new forms of power and counter-power that are shaping and reshaping our world today. This is the fourth book co-authored by Hardt and Negri and builds on their previous writings on empire and multitudes.

**Keywords**: Multitudes; Subjectivity; Power; Resistance; Communism; Globalization

* باحث في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس.

** Researcher at the Faculty of Arts and Sciences, Sfax University, Tunisia.

إذا كانت العناوين (Les Titres) عتبات[١] وبوّابات غير محروسة أو غير مُحصّنة من حيث إنها تترك دائمًا منافذ للقراءة والتأويل، وإذا كان العنوان يُمثّل أعلى اقتصاد لغوي ممكن من جهة أنه يلم شتات المقاصد المعبّر عنها في النصّ الذي يرافقه، وأخيرًا إذا كان العنوان جزءًا من المبنى الاستراتيجي لكل أثر أدبي أو فلسفي، فمن الضروري أن نتوقف عند عتبته واستنطاق دوالّه. هذا الإجراء أو الاقتضاء أملته ما انتهت إليه الدراسات السيميائية المعاصرة حين اعتبرت أن العنوان يُعدّ من أخطر البؤر النصّية التي تحيط بالمتن، إذ يُتيح للقارئ إمكانية التموقع في ردهات النصّ وأقبيته كلحظة أولى قبل الشروع في فتح مغالِقه نظرًا إلى ما يحمله من معانٍ مؤجّلة من شأنها أن تحمي النصّ المؤوَّل من غزو القراءات المتسرعة.

ربما لا يتحمل البحث التوسع في تفصيل ما يتضمّنه عنوان الكتاب الأخير لمايكل هاردت[٢] وأنطونيو نغري[٣]، نعني بذلك كتاب: *Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste* (إعلان. هذا ليس بيانًا) من إكراهات، لذلك سنعمد إلى التركيز على الوظيفة الإيحائية المصاحبة (La Fonction connotative attachée)[٤]؛ فهذا العنوان يوحي في بنائه بضربٍ من التقابل بين مفهومي **الإعلان** و**البيان** وكأنه للوهلة الأولى يشدّد على نسف التجاور أو التماس الدلالي بينهما، ويردُ لفظ **إعلان** نكرة، هاربًا من حدود التحديد وكأنه يروم البحث عن هويته في المتن بعيدًا عما لحق بمفهوم البيان في الفلسفة السياسية من ترسبات أيديولوجية بلغت أوْجها مع **البيان الشّيوعي** لماركس وإنغلز.

البيانات كلها تَعد بعوالم بديلة تبدعها ذات سياسية تكون عادة مقهورة، وفي هذه البيانات تُحدَّد طبيعة الذات السياسية ويتعيّن موقعها في الصراع، وتَتشكّل الغايات والأهداف؛ فـ« للبيانات سلطة الأنبياء القدامى القادرين على صنع شعب بواسطة قدرة رؤيتهم وحدها»[٥].

---

(١) كانت أعمال جيرار جينات وخاصّة كتابه *Seuils* (عتبات) بمثابة البدايات التأسيسية لعلم استقرت ملامحه في ما بعد في النقد الأدبي، وهو «علم العنوان» (La Titrologie). انظر تفصيل ذلك في: عبد الحق بلعابد، **عتباتٌ: ج. جينيت من النص إلى المناص**، تقديم سعيد يقطين (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨)، و Gérard Genette, *Seuils*, poétique (Paris: Seuil, 1987).

(٢) مهندس أميركي وأستاذ الآداب في جامعة ديوك (Duke) في الولايات المتحدة. أنجز أطروحة دكتوراه في الفلسفة حول جيل دلوز وأنطونيو نغري، وجاء الى باريس باحثًا عن نغري لتبدأ رحلة الكتابة المشتركة، كما وصفها، بأربع أياد، انطلاقًا من العمل الضخم *Empire* سنة ٢٠٠٠ وكتاب *Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'empire* سنة ٢٠٠٤ و *Commonwealth* سنة ٢٠٠٩ وصولًا إلى الكتاب الذي نحن بصدد محاورته *Déclaration: Ceci n'est pas un manifeste* سنة ٢٠١٣.

(٣) ولِد في إيطاليا سنة ١٩٣٣. أستاذ الفلسفة في جامعة بادوفا (Padoue)، قارئ ومترجم لهيغل وماركس وسبينوزا وليوباردي وديلتاي. ناشط في اليسار منذ الستينيات ومعارض للحزب الشيوعي الإيطالي الذي انخرط في التسويات السياسية في السبعينيات. هو العقل المدبّر لليسار الراديكالي، اعتبر مسؤولًا من الناحية الأخلاقية عن اغتيال رئيس الوزراء ألدو مورو من طرف الألوية الحمراء سنة ١٩٧٨. اختار المنفى في فرنسا، وبُرّئ بعد سنوات ولكن بقي محكومًا عليه غيابيًا. عاد إلى إيطاليا سنة ١٩٩٧ ليبقى تحت الإقامة الجبرية إلى حدود السراح الشرطي سنة ٢٠٠٢، ولم يتوقف يومًا عن الكتابة والترحال، وزاوج في نشاطه بين البحث النظري والانخراط في صلب الممارسة السياسية، وهو اليوم أكثر نشاطًا وحركة، وواحد من أهم المؤثرين في اتجاهات اليسار الجديد.

(٤) انظر: Genette, p. 85.
حيث حدَد جيرار جينات أربع وظائف للعنوان : الوظيفة التعيينية/ الوظيفة الوصفية/ الوظيفة الإيحائية/ الوظيفة الإغرائية.

(5) Michael Hardt et Antonio Negri, *Déclaration: Ceci n'est pas un manifeste*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot (Paris: Raisons d'agir éd., 2013), p. 7.

ذهب لوي ألتوسير إلى أن البيان يمثّل جنسًا من أجناس الكتابة، ورصد في إطار متابعته هذا المشكل أوجه تشابه بنيوية بين **البيان الشّيوعي** وكتاب **الأمير** لمكيافيلّي الذي اعتبره بيانًا سياسيًا، انطلاقًا من السّمات المميّزة لكل منهما، ذلك أن شكل الأطروحة في النصّين تُحدّده العلاقة بين الخطاب وهدفه؛ إذ «يقوم بيانا ماكيافيلّي وماركس- إنغلس، بعيدًا عن تراث العلوم السياسية وخارجها، بتحديد ما هو سياسيّ بحركة الجمهور، كما يُحدّدان الهدف على أنه الإنتاج الذاتي للذات»(٦). كما أن الخطاب ذاته هو حصيلة العلاقة الإنتاجية بين الذات والموضوع. ورغم أوجه الاختلاف في تمثّل طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، أي بين الجمهور والأمير عند مكيافيلّي وبين البروليتاريا والحزب الشيوعي عند ماركس وإنغلز، فإنها قادت الأول نحو مشروع أو حلم طوباوي على قاعدة ديمقراطية كفيلة بربط الذات بالموضوع، ودفعت بماركس وإنغلز إلى تتبّع مسار خطّي وحتمي يحكم التاريخ، وهذا ما جعل ألتوسير يخلص إلى أن النصين/البيانين على مستوى البراكسيس «يَعتبران الحاضر فراغًا يملأه المستقبل»(٧)، أو هو «فراغ من أجل المستقبل»(٨).

***

لكن هل يكفي ما انتهى إليه هاردت ونغري من أن البيانات الحداثية ما عادت ملائمة لذات ما بعد الحداثة اليوم حتى ندرك مغزى العنوان «**إعلان. هذا ليس بيانًا**»؟ يبدو أن الأمر أعمق من ذلك كثيرًا؛ إذ إنه يعود إلى التحولات التي عصفت بالذات والموضوع في الزمن الإمبراطوري الجديد. ألم يكتبا في بواكير أعمالهما المشتركة أنه «يتعيّن على أي بيان، أي خطاب سياسي اليوم، أن يطمح إلى تأدية وظيفة نبوئية سبينوزية، وظيفة رغبة كامنة في الجمهور. ليس ثمة، أخيرًا، أية حتمية أو حلم طوباوي: إنها، بالأحرى، قوة مضادة جذرية، مرتكزة وجوديًا (أنطولوجيًا) لا على أي - فراغ من أجل المستقبل- بل على أساس النشاط الفعلي للجمهور، خلقه الإبداعي، إنتاجه، وقدرته - في غائية مادية»(٩).

وحين ندفع بالسؤال إلى أرضٍ أخرى، يبرز سؤال آخر هو: هل يقتضي الاهتمام بمسألة الحركات الاجتماعية من الفكر اليوم أن يتعاطى معها على أنها **إعلان** يشرّع لذاته في ضوءِ العرضي والطارئ والتصادفي والفوري والفجائي واللامحتمل، بعيدًا عن تخوم منطق الوحدة ومقولات التطابق وخطّية التاريخ، أي خارج الرؤى التقليدية التي كرّستها الحداثة ذاتها وأنتجتها؟

انتهى جميع أشكال العبور التي وعدتنا بها السرديات القديمة إلى مآزق، فانهزمت السرديات والأنساق الكونية، وانهزمت قصة التنوير والحكاية الكبرى للتغيير الماركسي للعالم، ولم يبق غير إعلان الحدث

(٦) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢)، ص ١١١.
(٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(8) Louis Althusser, «Machiavel et nous,» dans: Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques, tome 2,* textes réunis et présentés par François Matheron (Paris: Stock; IMEC, 1995), p. 62.

ورد في: هاردت ونيغري، ص ١١٢.
(٩) هاردت ونيغري، ص١١٥.

الانتفاضي/الثوري/ المحايث للفعل السياسي الحاسم الذي تُنجزه الجماهير، فهذه «الحركات أعلنت استقلالًا جديدًا وسلطة مؤسِّسة عليها تطويره»[10]. ليس هناك اليوم ذات طلائعية، بل هناك فائض من الوجود علينا تملّكه، و«ربما الأكثر أهمية هو أن الجماهير في منطقها وممارساتها كما في شعاراتها ورغباتها أعلنت مجموعة جديدة من المبادئ والحقائق»[11]. فإذا كانت البيانات يخطّها الفلاسفة والزعماء والأنبياء، فإن الإعلانات[12] تبدعها الجموع الثائرة، ووحدها المبادئ والحقائق التي تتضمّنها إعلاناتهم تُعيد اكتشاف حزمة العلاقات التي تربط الناس بعضهم ببعض؛ فالإعلان وليس البيان هو ما يشكّل دائمًا أرضية تأسيسية لمجتمع بديل عمّا هو سائد. لكن، ألا يكون الإعلان بيانًا للكيفية التي أعلنت بواسطتها الحركات الاجتماعية شعاراتها ومبادئها وحقائقها الجديدة التي ستستأنس بها الجموع الفقيرة في وحشة طريق نضالها ولحظات صراعها من أجل الانعتاق والتحرر؟ ألا يكون الإعلان بيانًا يؤشّر على بطلان البيانات السياسية/التبشيرية/ النبوئية/ الجنائنية للحداثة؟

إن التفكير مع **إعلان** هاردت ونغري هو ضرب من التعالق الفلسفي مع أوضاعنا الراهنة وما يخترقها أنطولوجيًا من آلام وأوجاع، وسياسيًا من عنف واستبداد، واجتماعيًا من حيف وظلم. إنه نصّ يسائل التاريخ على نحو إشكالي ليضيء قضايا الحاضر من دون أن يُغفل أن الحاضر ذاته لا يُشكّل مرجعًا أو طوق نجاة، ذلك أن قيمة التفكير في التاريخ تتحدّد قبل كل شيء في قدرته على التمثّل النقدي للحاضر بما يحمله من أشكال عنف وهيمنة محدَّدة في الزمان والمكان تَطرح على الفكر مسؤولية إبداع واستبصار أشكال مناسبة للمقاومة. وليس لهذا الفكر المعبّر عنه بصوتين مختلفين (هاردت ونغري) إلا أن يتّخذ شكل إعلان مسارٍ وعُدّة للترحال والسفر، حيث يكون الترحال حدثًا وعنوانًا لعلاقتنا التأسيسية بمقبلٍ يتأرّج في تربة الحاضر الذي منه وعلى امتداد قحطه الأنطولوجي وظلمته نستنبت أسئلة العالم كأفق محايثة وإطار ماديّ لوجودنا لا يمكن تجاوزه، حيث يسكننا قدرًا ونأوي إليه فرادات موجوعة تُحدّد معالم مستقبله في كلّ آنٍ وفي «عالم كلّ الناس هذا يرتفع النشيد التراجيدي للحرية وغناء الأرض وتراتيل الحياة وإيقاعات الأصوات التي لم تتّبع قطّ ما تخطّه المراسيم. فالذين ترتفع أصواتهم لا يطردون خوفًا أو ضيقًا بل هم يرسمون بأصواتهم كمترحّلين مسارب وسبل التقاء في الظلمة»[13]؛ ذلك أن «أشكال الصراع الجديدة والكيانات الذاتية الجديدة لا يتم إنتاجها إلا في أثناء وقوع الأحداث، في أوضاع النزعة البدوية الكونية الشاملة القائمة على الترحال الدائم»[14].

تلك هي بوصلة الكتابة التي وجّهت الرجلين، فهما يعيدان مع كلّ كتاب جديد صوغ القضايا والأسئلة ضمن محاور جديدة وإمكانات أخرى لتفاعل الفكر مع الحدث أو مع ما يقع إسكاته وإرجاؤه أو

(10) Hardt et Negri, *Déclaration,* p. 15.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٢) ارتبط مفهوم **الإعلان** في المجال السياسي والحقوقي بثورات القرن الثامن عشر، وتحديدًا الثورة الأميركية والثورة الفرنسية؛ ففي سنة ١٧٧٦، كان إعلان فرجينيا للحقوق، ولحقه إعلان الاستقلال الأميركي، ثمّ في سنة ١٧٨٩ كان الإعلان الفرنسي لحقوق الرجل والمواطن من أهم وثائق الثورة الفرنسية، ووثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨. الإعلان يعبّر عن تحوّلات كبرى تعقب الثورات أو الحروب.

(١٣) عبد العزيز العيادي، **إيقاعات واستشكالات في فلسفة الإثبات** (صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، ٢٠١٣)، ص ١٥٨.

(١٤) هاردت ونيغري، ص ١٠٨.

تهميشه. في فلسفة نغري وهاردت أوتاد كثيرة تشدّ الكيان للكيان حتى يقول العالم الذي يَتشكّل، إذْ يُشكّله الإنسان في لحظة كايروس (Kairòs)[١٥] متمردة على زمنها، تُواجه العالم وإنْ على جهة الضحك والاستهزاء؛ فـ «هذا العالم غالبًا ما يكون فاقدًا للمعنى، لكن إذا تعذّر فهمه، فمن الممكن دائما الضحك عليه»[١٦]، وتلك هي صيغة الفرادة التي تُحدّثنا عنها هذه الفلسفة التي نُعت صاحبها الأول بشيطان السبعينيات[١٧] وتأكّد صاحبه هاردت في مفتتح الألفية الثالثة من ضرورة وأهمية الإصغاء جيدًا لشيطان الحبّ والفقراء، فكان أن اعتكف معه «على طرح متعة الوجود في مواجهة بؤس السلطة والنفوذ»[١٨].

لا شك أن كتاب **إعلان. هذا ليس بيانًا** يُقدم إلى القارئ إضاءات بشأن مسار مشروع هاردت ونغري الفلسفي والسياسي، وهو مشروع يحمل مفهوميًا ما يُعرّي حقيقة واقع أزمنتنا وأوضاعنا الراهنة وما يسمح كذلك بالفعل فيه والتحرر منه. ولقد تشكّلت ملامح هذا المشروع بصورة واضحة مع كتاب **الإمبراطورية**[١٩] سنة ٢٠٠٠، حيث كشف هذا العمل عن الأشكال الجديدة للهيمنة وعن مظاهر الإمبريالية المعاصرة ومفاعيلها وحدودها عبر تقصٍّ جينيالوجي دقيق لمفهوم السيادة في أصولها وتحوّلاتها كما في مسارات تشكّل إمبراطورية العولمة الجديدة التي أفرزت وجوهًا جديدة من المقهورين والمستعبدين وعديمي الهوية والجنسية، والإقامة في وضع ما بعد حداثي يتميّز بتداخل وتشابك الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي. ولم يكن الأمر متعلّقا في هذا الكتاب بإعلان برنامج للفعل السياسي بقدر ما كان الهاجس هو تشخيص الحاضر وإعادة التفكير في مفاهيم السلطة

(١٥) الكايروس لفظ إغريقي يعني في السجل الطبي اختيار اللحظة المناسبة للعلاج بالنظر إلى حالة المريض. وله دور أساسي في مفاصل اللحظات في الوضعيات التي لا يمكن التنبؤ بها. وهذا المفهوم يحتل منزلة مهمة في الإتيقا الأرسطية من جهة كونه الزمن الحاسم/ الملائم/ المناسب/السانح للفعل، وهو كذلك الفرصة المواتية، والزمن الذي في أوانه، والحظ الذي يعترضنا وننتهزه. ويتوافق الكايروس عند أرسطو مع الخير في مقولة الزمن؛ إذ يوفّر إمكانية الاختيار والقرار وطرح الأسئلة وتجديد انتباهنا الذي نحمله تجاه الأشياء، ذلك أن زمن الكايروس ليس مميزًا، إنه زمن الفعل الجيّد المطابق للزمن المناسب، وهو زمن لا يعود ولا يتكرّر ولا يتجدّد، والكايروس ليس ضروريًا لمعرفة الزمن المناسب للفعل فحسب، وإنما هو ضروري أيضًا لتحديد ما يجب فعله. لمزيد من التوسّع انظر:

Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (Paris: Presses universitaires de France, 1963).

وتجدر الإشارة إلى أن أنطونيو نغري في كتاب *Kairòs, alma venus, multitude: Neuf leçons en forme d'exercice* ركّز اهتمامه منذ الدروس الأولى على إعادة تحديد الكايروس، بما هو اللحظة المناسبة بين القبل والبعد، والرابط بين تعيّن الأشياء والتقائها بزمنية الموضوع وزمنيتنا عبر الجسد. واستعمل نغري مفهوم المشترك لأنه يتنزّل كايروسًا في مادية الزمان، الأمر الذي مكّنه من ربط الأنطولوجيا بالمادية وتجاوز معضلات المقاربات الفلسفية بشأن المكان والزمان. انظر: Antonio Negri, *Kairòs, alma venus, multitude: Neuf leçons en forme d'exercice,* trad. de l'italien par Judith Revel, petite bibliothèque des idées (Paris: Calmann-Lévy, 2001).

(16) Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant: Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron, pratiques théoriques (Paris: Presses universitaires de France, 1997), p. 122.

(١٧) كثيرًا ما كانت وسائل الإعلام الرسمية في السبعينيات تنعت أنطونيو نغري بالشيطان أو الشرير، وذلك بالتزامن مع تصاعد موجة الاضطرابات السياسية في إيطاليا.

(١٨) هاردت ونيغري، ص ٥٨٥.

(١٩) الإمبراطورية مفهوم ابتدعه هاردت ونغري؛ إذ يقولان إن «الثوب العالمي الجديد للسيادة هو الذي نطلق عليه اسم الإمبراطورية الجديدة»، وهو مفهوم بدأ يستقرّ شيئًا فشيئًا في الفلسفة السياسية المعاصرة.

والمقاومة من أجل بناء قاعدة مفهومية لمشروع جمهوري[٢٠] جديد يمكّن المسحوقين من مواجهة الإمبراطورية أو الآلة المتوحشة للسلطة الحيوية.

إن مشروع جينيالوجيا الحاضر وفكرة إنتاج الذاتية من داخل السلطة هما من ضروب الحدس القوي عند فوكو والتي سنجد صداها في تحليلات هاردت ونغري في حوار حول **فوكو بين الماضي والمستقبل**: «بالنسبة إلينا نحن الذين نواصل اعتماد فوكو رغمًا عنه وأبعد منه، هذه هدية منه منحنا إيّاها بسخاء استثنائي»[٢١]، و«يكفي توسيع هذه الحدوسات حول إنتاج الذاتية ونتائجها»[٢٢] حتى ندرك أن تحليلات هاردت ونغري بشأن الليبرالية الجديدة وانعكاساتها الاقتصادية والسياسية والأخلاقية مثّلت منفذًا لفضح البُنى والآليات المنتجة للبؤس والاغتراب الجديد؛ ففي كتاب **إعلان. هذا ليس بيانًا** يُحدّد الكاتبان أربعة وجوه للذاتيات السائدة اليوم تختزل الملامح الكبرى للأزمة، وهي «ذاتيات مَدينة وذاتيات مُؤَعلمة وذاتيات مُؤَمّنة وذاتيات مُنابة، الأولى يُخضعها المال والبنوك والثانية يُهيمن عليها الإعلام وشبكات الاتصال والثالثة يَسلبها الخوف وتعميم حالات الطوارئ والرابعة يُشكّلها الفساد الديمقراطي ويُدعّم تَحييدها السياسي»[٢٣]، وهي وجوه لا تعبّر عن تشكيلات اجتماعية منفصلة أو متمايزة بقدر ما تُعيّن وضعًا إنسانيًا مأزومًا تتضافر في إنتاجه هذه الوجوه مجتمعةً وفق إيقاع أنظمة معقّدة من العلاقات السلطوية التي تتحكّم في الذوات عبر تشكيل وعيها وأفكارها ورغباتها وتحنيط خيالها والتلاعب بأحلامها ومن ثمة توجيهها نحو فخاخ استراتيجيات يُحدّدها الساسة وأباطرة المال وكهنة الإعلام وتجّار الخوف.

***

ينتقي الكاتبان بدقة المفاهيم والمقولات الماركسية القادرة على تفسير ما يحدث بعد ماركس، ويُبدعان من المفاهيم ما يلائم عصر التحولات، لذلك لا يستخدمان كلمة **إمبراطورية** استخدامًا مجازيًا، فهذا المصطلح ليس مجرّد استعارة بل هو مفهوم له أسسه النظرية ودعائمه الوظيفية، وعبره تمكّن هاردت ونغري من إعادة التفكير في تطوّر صيغ الإنتاج اليوم والتعرّف إليه في بيوسياسةٍ تشمل جميع الأفكار والأفعال والرغبات في الحياة الاجتماعية، وتمثّلا من خلال هذا المفهوم كيف توسّعت مسارات الاستغلال والاغتراب. فالإمبراطورية، كما وصّفتها هذه الفلسفة، تستند إلى غياب مطلق للحدود

(٢٠) الجمهور هو ذات جماعية وقوّة اجتماعية إبداعية مناهضة للإمبراطورية، وهو أيضًا مستوى زاخر بالخصوصيات والصفات الفردية. ويرى هاردت ونغري أن الجمهور، بوصفه طائفة مفتوحة من العلاقات، هو الطرف الحاسم في التناقض الأساسي في مجتمعاتنا اليوم باعتباره الطرف القادر على حلّ التناقض. ويمثّل مفهوم الجمهور إلى جانب مفهوم الإمبراطورية أساس العدّة المفهومية للإطار النظري العام لفلسفة هاردت ونغري.

(21) «Foucault entre passé et l'avenir,» Entretien de Toni Negri avec Christian Laval, *Nouveaux Regards*, no. 26 (Aout 2004), p. 71.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٣) عبد العزيز العيادي، «أنطولوجيا المقاومة في فكر أنطونيو نغري،» ورقة قدمت إلى: الندوة الدولية حول الفلسفة والمقاومة (نظمها قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ٢٠١٤/٤/٢٦).

التي تُقيّد سلطتها، وهي ليست كما الإمبريالية[٢٤] نسق غزو واجتياح، ولا هي مرحلة في مسار التقدّم وإنما هي سلطة خارج التاريخ أو فوقه وهدف حكمها هو الحياة الاجتماعية برمّتها (الإمبراطورية هي الصيغة النموذجية للسلطة الحيوية)، وهي تزعم السلام رغم واقع الحروب الذي رافقها في ظهورها ولازمها في مسارها، لذلك تُفهم الإمبراطورية على أنها نمط سيطرة ونظام تسلّط تفرضهما رأسمالية معولمة لا مركز لها.

أدرك هاردت ونغري تحت وقع تأثير ماركس أن «عالم الإنتاج هو العالم الذي يتمّ فيه الكشف عن أشكال اللامساواة الاجتماعية بوضوح، فضلًا عن أن العالم الذي ينبثق منه يتضمّن أكثر أشكال مقاومة الإمبراطورية ـ وبدائل سلطتها وجبروتها فعاليةً - نجاحًا»[٢٥]. أليست السلطة، كما انتبه إليها فوكو، هي فعل ذات على ذات أخرى؟ ألسنا اليوم في فضاء تتقاسم فيه السلطة المؤسَّسة (الإمبراطورية) والسلطة المؤسِّسة (الجمهور) الفعل وردّ الفعل؟

إن الوجه التأسيسي للجمهور هو ما يُرعب السلطة المؤسَّسة التي نشأت في سياق الخوف من الجمع. كما أن التفكير الدستوري الليبرالي برمّته قام على قاعدة الخوف من استقلالية الجمهور واقتداره، وحتى «نقد مفهوم السلطة المؤسِّسة الذي يعتمد على التعارض (مؤسِّس/ مؤسَّس)، سواء كان ذا إيحاء جدليّ أو حيويّ، هو زائف. فعلًا، في حقبة ما بعد الحداثة، لا تستطيع السلطة المؤسِّسة معرفة هذا التعارض من حيث إنها تعطى بحسب المدّ الذي يستدرج المشترك للتكوّن ضد الفراغ على حافة الزمن، لأنها حاضرة دائمًا في عرض ذاتها للأبدي عرضًا يخصّها، فإنّ السلطة المؤسِّسة تنفي أن شيئًا ما يمكن أن يُعتبر مؤسَّسًا»[٢٦]. ويرصد نغري في كتابه *Le Pouvoir constituent, Essai sur les alternatives de modernité* (السّلطة المؤسِّسة، محاولة في بدائل الحداثة)، وتحديدًا في الفصل السابع الذي يحمل العنوان «تقويم الاقتدار»، صيرورة التأسيس الذي لازم مفهوم السلطة مبدأً للعقلنة الشاملة وأدّى إلى أزمة فعلية للأنظمة السياسية الحديثة تمظهرت أساسًا في التنافر بين اقتدارات الجمهور وآليات الإدراج والتسويغ التي انتهجتها السلطة، وتاريخها

(٢٤) لئن لم يلاحظ ماركس ميل المنافسة الحرّة نحو التحوّل إلى احتكار إلا لاحقًا في كتاب **رأس المال**، فإن التوصيف العلمي لرأسمالية الاحتكار سيُقدمه لينين في مؤلفه **الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية** (١٩١٦) الذي واصل فيه تحليل أسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي أنجزه ماركس في **رأس المال**، ليكشف القوانين التي تحكم التطور الاقتصادي والسياسي للرأسمالية في عصر الاستعمار، ولينتهي إلى تعريف الإمبريالية بما هي أعلى مرحلة يمكن أن تبلغها الرأسمالية في مرحلتها الاحتكارية، أي في حقبة رأس المال المالي الذي يتمظهر في احتكار البنوك الكبرى والمؤسّسات الصناعية الضخمة عناصر الإنتاج.
ويذهب هاردت ونغري باتجاه تجاوز هذه القراءة واعتبار أن ظهور الإمبريالية اقترن بمنطق سيادة الدولة القومية وزوالها اقترن بزواله؛ ذلك أن العولمة أثّرت في طبيعة السلطة، وأفرزت أجهزة أممية وهيئات ومنظمات فوق قومية، ورسمت ملامح المنطق الجديد للسلطة التي يصفها هاردت ونغري بالإمبراطورية؛ فمنذ ستينيات القرن الماضي، أصبح العمل اللامادي في قلب نظام العمل والاستغلال وإمكان الثورة، ولم يعد اليوم إنتاجًا للبضائع وإنما بالأحرى هو إنتاج للأحداث التي ستُشكّل عناصر أساسية سترتكز عليها تحليلات هاردت ونغري للسلطة الإمبراطورية.
(٢٥) هاردت ونيغري، ص ٢٠.

(26) Negri, *Kairòs, alma venus, multitude,* p. 161.

يكشف عن سعي الجمهور للتقوّم كذات مطلقة[٢٧] لسيرورة الاقتدار، فـ «حركة السلطة المؤسِّسة لا تُستنفد ـ القوة ستواجه المصادفة دائمًا وما تزال، عمل المجتمع سيُكافح العمل الميت الذي تراكمه السلطة، لكّن السلطة المؤسِّسة تحيا وتستبق صيرورتها الخاصة في هذه الأزمة المتواصلة»[٢٨].

واضح إذًا أن السلطة القائمة اليوم، سواءً في وجهها الحداثي أو في بُعدها البيوسياسي، لا تقوم إلا على الخوف من الجمهور. لذلك نفهم لِمَ تتناظر هيمنتها ومفاعيلها مع كلّ تحوّل تاريخي في الإنتاج الجمهوري الذي لا ينفكّ يُعاود في كلّ آنٍ وحين تأكيد دور سلطته المؤسِّسة الحاسم والمبدع كطريق للخلاص جذريًا من بربرية السلطة الإمبراطورية ومساراتها، ولعلّ هذا ما قصده هاردت ونغري بأن «الوجوه الأربعة المغلوبة في المجتمع المعاصر تمتلك كلها القدرة على التمرّد وعلى الانقلاب إلى وجوه اقتدار. هذا الانقلاب ليس نتيجة لمسار ديالكتيكي ولكنه حدث وكايروس ذاتي يحطّم علاقات الهيمنة ويقلب المسارات التي تُعيد إنتاج وجوه الهيمنة هذه. لا يتعلّق الأمر هنا بحدس نظري بسيط من جانبنا بل بصلاحية حقيقة مؤكّدة عبر دورة الصراع التي بدأت سنة ٢٠١١ والتي صنعت سلسلة كاملة من وضعيات تمرّد ومقاوم»[٢٩]، حيث تنتشر وتنفتح أمام الجمهور زمانية مخصوصة تتجاوز الحرية المؤسِّسة للحدث الزائل، وتُحقّق سلطة الفقراء في ثورة دائمة، وديمومتها ستفكّك الوحدة المتناقضة للحدث والتاريخ وللمؤسِّس والمؤسَّس.

هكذا تكشف مسارات الاحتجاج والرفض عن تصالب السلطة والاقتدار كما تكشف عن عجز النظام العولمي عن مراقبة العرضي والفجائيّ الذي تأتيه الجموع الثائرة في كلّ مكان: «ألا تجد تحوّلات الرأسمالية (ندًّا) غير متوقّع في الانبثاق البطيء لذات جديدة بوصفها بؤرة مقاومة؟ ففي كلّ مرّة يحصل فيها تحوّل اجتماعي، ألا تكون هناك حركة انقلاب ذاتي بالتباساتها ولكن بطاقاتها أيضًا؟»[٣٠].

فعلًا، هذه الأسئلة «الدولوزية» تحملنا حيث إمكان اجتراح خطوط المقاومة، وحيث إمكان قلب الذاتيات المستلَبة إلى ذاتيات مقاومة في رحم السلطة البيوسياسية الغاشمة؛ إذ من داخلها وعبرها وضدّها يكون التخريب مجديًا. يقول نغري: «إلى جوار السلطة هناك دائمًا الاقتدار، إلى جوار الهيمنة هناك دائمًا التمرّد... هناك حيث الناس يتألّمون، هناك حيث هم الأكثر فقرًا واستغلالًا، هناك حيث اللغات والمعاني هي الأكثر انفصالًا عن كلّ سلطة فعل، ومع ذلك حيث يوجدون: لأن كلّ هذا هو الحياة وليس الموت»[٣١].

---

(٢٧) يقول الدكتور ناجي العونلي: «مطلق نغري محض فاعلية على الدوام، المطلق صيرورة وليس بداية ولا نهاية: المطلق إذًا مسار فعل». في درس ترجمة غير منشور في ماجستير البحث في الفلسفة بين الحداثة والحداثة المغايرة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، ٢٠١٣ ـ ٢٠١٤ (ترجمة وتعليق على كتاب نغري *Le Pouvoir constituant*).

(28) Negri, *Le Pouvoir constituant*, p. 401.

(29) Hardt et Negri, *Déclaration*, p. 45.

(30) Gilles Deleuze, *Foucault*, reprise; 7 (Paris: Éd. de Minuit, 2004), p. 123.

(31) Antonio Negri, *Exil*, petits libres; 19 (Paris: Mille et une nuits, 1998), p. 55, cité par: Peter Pàl Pelbart, «Pouvoir sur la vie, puissance de la vie,» Traduit du brésilien par Alain Mouzat, *Multitudes*, no. 9 (Mai-Juin 2002), p. 34.

انطلاقًا من تفكيك مفهوم السلطة، يفهم هاردت ونغري المنطق الذي يحكم الحركات الاحتجاجية وأشكال الكفاح والصراعات المتصاعدة كمسار تأسيسي فعلي يهمّ هذا الجيل دون غيره، اقتفاءً بخطى الآباء المؤسّسين الفرنسيين والأميركيين(٣٢)؛ فمن حقّنا أن نستعيد العالم الذي سُرق منّا، بل من واجبنا أن نُعيد بناءه على أنقاض أوجاع وعذابات أزمنتنا، لأن «مثلما ثمّة زمن للاستغلال والاغتراب ثمّة زمن للمقاومة والتحرّر هو الذي تستعيده الحياة ضدّ الزمن الذي يستلبه الموت، زمن التحرّر هذا ليس أيّ زمن كان بل هو كايروس من حيث هو الزمن الحاسم أو الذي في أوانه، ومن حيث هو ما لا تسمح الحياة أنطولوجيًا بتراجعه أو بتراخيه أو بحلّه»(٣٣). في فكر هاردت ونغري يطفو مشروع الفعل المقاوم في قلب الإمبراطورية وضدها(٣٤)، حيث يتوجّب على الجمهور التقاط الفرصة التاريخية المواتية واختيار شكل المقاومة الأنسب لمواجهة ما عرفته استراتيجيات السلطة اليوم من تحوّلات جذرية؛ إذ «ليس مشهد الإمبراطورية عالمًا مصفّحًا بالفولاذ، بل هو مشهد يفتح أبواب الإمكانية الحقيقية لقلب ذلك النظام، ويوفّر طاقات جديدة لصالح الثور»(٣٥)، ويجعلنا رغم المعاناة نستشعر طرقًا ونستبصر سبلًا لتغيير اتجاه العولمة وطيّ أشرعة الرأسمالية بدفعها إلى أقصى منتهاها، حيث يتطابق مع سلطتها شكل المقاومة التي يُبدعها الفعل الجماعي للجمهور.

يذهب الكاتبان إلى أن مصطلح الجمهور اتخذ في القرن السابع عشر معنى تقنيًا في الخطاب السياسي الشائع، للإشارة إلى الطبقة السفلى في المجتمع والمحرومة من الملْكية والحقوق والسلطة. كما اقترن هذا المفهوم بالفقر(٣٦) والجهل والعنف والفوضى، والتصقت به جميع النعوت الدونية، وبقي تاريخه محيّرًا فلسفيًا لأن الخطابات والنصوص التي تناولته قليلة ونادرة، وأغلب مراجع الحداثة تعاطت معه بسلبية وحطّت من قيمته وسحبت منه حتى الوجود ذاته، ونظرت إليه كشتات أفراد تحكمهم النزاعات والفوضى، وهذا الشتات لا يتشكّل في جسم سياسي إلا من خلال الدولة التي تنفي وجود الجمهور ذاته، وهو ما تقوله فلسفات التعاقد التي انبنت على منطق المفارقة والتعالي؛ إذ نجد لدى هوبز تمييزًا واضحًا بين الشعب والجمهور، حيث إن الشعب وحدة وذو إرادة واحدة ويمكن أن ننسب إليه فعلًا محدّدًا، ولا شيء من هذا يُقال عن الجمهور الذي هو مجموع أفراد وإرادات غير متناغمة، وهو كذلك المجموع الإنساني الفوضوي واللامتجانس

(٣٢) انظر: Hardt et Negri, *Déclaration*, pp. 69-70.
(٣٣) العيادي، «انطولوجيا المقاومة».
(٣٤) إن السؤال الذي وجّهه هاردت ونغري هو كيف نفكّر ونقاوم الإمبراطورية؟ ويرى الكاتبان أنه لا يمكن مقاومة عولمة رأس المال وتدفقاته بالتحصّن بالهويات القومية، فيقترحان إمكانية مواجهة الإمبراطورية من داخلها والبناء ضدّها وعلى أقاليمها الهجينة والمتحرّكة، لأن لا خارج لها. كما أنهما يعتبران أن الجمهور هو شرط إمكان وجود الإمبراطورية ذاتها، وهو ما يعني أن قوى التحرّر وإمكاناته لا تكون إلا من داخلها.
(٣٥) هاردت ونيغري، ص ٤٧١.
(٣٦) لفهم العلاقة التكوينية بين الجمهور والفقر، يمكن العودة إلى الصراعات السياسية في إنكلترا القرن السابع عشر، انظر تفصيل ذلك في كتاب: Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, traduit de l’anglais (États-Unis) par Elsa Boyer (Paris: Stock, 2012), p. 65.

والـذي يتوجّب السيطرة عليه حتى ينتظم في جسم سياسي(٣٧). ولتجاوز هـذه الـدلالات السلبية وإعادة بناء هذا المفهوم، يعود هاردت ونغري إلى خطّ مادي محايث اخترق تاريخ الفلسفة السياسية وتبلورت حدوساته الأولـى مع مكيافيلّي وتكثّفت مع سبينوزا وتعمّقت مع مـاركس، وستكون افتراضات سبينوزا بشكل خاص حاسمة في تشكّل الـدلالات الأنطولوجية لـمفهوم الجمهور عند الكاتبين(٣٨).

***

لمتابعة هذه المسألة، سنتوقف حيث توقف هاردت ونغري عند بعض التحديدات السالبة، أي في ما لا يكونه الجمهور أو في ما ليس هو؛ فـ «نحن نعرف مسبقًا ما لا يكونه الجمهور: هو ليس الشعب أي وحدة مبنية من خلال السلطة السيادية، وهو ليس طبقة أي وحدة مبنية من خلال الاستغلال الرأسمالي، وهو ليس قومية أي وحدة مبنية أيديولوجيًا من طرف السلطات ذاتها وموجّهة ضد الأعداء في القوميات الأخرى. لكنه ليس كذلك مجرّد حشد لا متمايز: على العكس من ذلك، هو مجموعة فرادات مباشِرة للعمل»(٣٩). هذا القول يمكّننا من التوقف عند أربعة مستويات دلالية تتعارض مع مفهوم الجمهور: فعلى **المستوى الأول**، ليس الجمهور الطبقة العاملة بالمعنى الماركسي، بل هو مفهوم طبقة عاملة جديدة من جهة كونه قوّة عمل مستغَلة، وهو أوسع من الطبقة العاملة لأنه إذا كان المجتمع بتمامه مهيمَنًا عليه ومستغَلًا من رأس المال، فإن الجمهور يتطابق بدقة مع هذا البُعد الاجتماعي للاستغلال، وهو ليس الطبقة العاملة لأن زمنية الاستغلال وفضاءه تغيّرا جذريًا (قوّة العمل أصبحت مرنة في الفضاء والزمن)(٤٠)، وليس في الأمر تناقضًا حين نعتبر أن الجمهور ليس هو الطبقة العاملة وإنما هو مفهوم طبقة أوسع، ذلك أن مفهوم الطبقة العاملة محدود من زاوية الإنتاج (يشمل أساسًا العمال الصناعيين فقط) كما من زاوية التعاون الاجتماعي (يتضمّن عددًا قليلًا من العمال في دائرة الإنتاج الاجتماعي). الجمهور إذًا طبقة، ويجب أن يُنظر إليه بشكل مختلف عن النظرة إلى مفهوم الطبقة العاملة، لأنه كيان منتِج وفي حركة دائمة، وهو مستغَل في إنتاجه من جهة الزمن ومن جهة الفضاء كذلك باعتباره كيان المجتمع المنتِج وكيان التعاون الاجتماعي. **على المستوى الثاني**، الجمهور لا يستوعبه مفهوم القومية التي أنتجتها سلطة الحداثة، ولا هو مفهوم يمكن إدراجه في المنطق الميتافيزيقي للهوية.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧ـ ٦٨.

(٣٨) انظر مقدمة كتاب: Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron; préfaces de Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 29.

انظر كذلك: Antonio Negri, *Spinoza subversif: Variations (in)actuelles*, trad. de Marilène Raiola et François Matheron, collection philosophie-épistémologie (Paris: Kimé, 1994), p. 11.

(39) Antonio Negri, *Traversées de l'empire*, texte traduit de l'italien et annoté par Judith Revel, série des Carnets anticapitalistes (Paris: L'Herne, 2011), p. 27.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ـ٣١.

وقد اعتبر نغري أن الصراع الذي قادته روزا لكسمبورغ(٤١) ضد النزعة العمالية الضيقة في الأممية الثانية وضد أرستقراطية العمال، مثّل حدسًا لمفهوم الجمهور، وليس صدفة أن يتصاعد نقدها ضد النزعة القومية التي ظهرت في صلب الحركة العمالية في عصرها(٤٢). أمّا على **المستوى الثالث**، فمن الضروري تأكيد الاختلاف الذي يفصل مفهوم الجمهور عن مفهوم الشعب(٤٣)؛ إذ لا يُفهم الجمهور عبر مصطلحات التعاقد القائمة على منطق إدراج التعدّد والتنوّع في **الواحد**، فالجمهور كثرة غير قابلة للقياس والتكميم، وإذا كان الشعب ممثّلًا كوحدة هي «الإرادة العامة»، فإن الجمهور غير قابل لأن يكون مُمثّلًا لأنه كيان يقف على خطّ مواجهة العقلانية الغائية وتعالوية الحداثة؛ فكلٌّ من هوبز وروسو وهيغل صاغ بطريقته مفهوم الشعب انطلاقًا من مفارقة السيادة. وفي سياق هذه الفلسفات، يتبدى الجمهور عنوانًا للفوضى والحرب، وعلى تلك القاعدة اتخذ الفكر الحديث صبغة مزدوجة: فمن جهة جرّد هذا الفكر كثرة الفرادات وأدرجها في الوحدة بشكلٍ متعالٍ تحت مفهوم الشعب، ومن جهة أخرى محا مجموع الفرادات التي تُكوّن الجمهور ليجعل منها حشدًا من الأفراد، وهذه النقطة تقودنا إلى **المستوى الرابع**، حيث يتعارض الجمهور مع مفهوم الحشد كما مع العامّة والغوغاء والدهماء؛ إذ غالبًا ما تُستعمل هذه الكلمات لتعيين قوّة اجتماعية عمياء ولاعقلانية، سلبية وخطيرة، عنيفة وسهلة التوجيه ومطواعة، وهي لا تُشكّل في تماثلها مجموع فرادات(٤٤)، لكن علينا الانتباه إلى أن الجمهور حشد، وإن يكن غير متميز، من جهة كونه كثرة من الأحداث المنتجة وشبكة فرادات تتعيّن في المشترك.

ضدًّا لكلّ التصوّرات المثالية، وبعيدًا عن فكر المفارقة والتعالي الذي يمحو مسطّح المحايثة، فإن نظرية الجمهور على العكس تضع جميع مقولات الحداثة السياسية جانبًا، بدءًا من وحدة الذات (الشعب)، مرورًا بإطار تشكّلها (العقد بين الأفراد)، وصولًا إلى صيغ حكمها، لأن الجمهور اسم المحايثة وعنوانها، ذاتها وموضوعها، ولا يتعلّق الأمر بأوّلية الأفراد أو أسبقيتهم، وإنما بمجموع الفرادات غير المُمثَّلة والتي تُعيّن الجمهور ذاتًا ثورية ومسارًا ورغبة مطلقة في التغيير؛ فـ «الجمهور يُبنى مُكوِّنًا في المشترك الذّاتيات الفريدة التي هي نتاج هذا المسار»(٤٥)، و«الذّاتيات، كلّ ذاتية تتحقّق

---

(٤١) روزا لكسمبورغ (١٨٧١-١٩١٩) واحدة من أبرز الشخصيات النسائية في التاريخ المعاصر. كانت في طليعة الحركات الثورية في بدايات القرن العشرين. أسّست في سنة ١٩١٦ رابطة سبارتاكوس التي ستتحوّل في سنة ١٩١٨ إلى الحزب الشيوعي الألماني. دخلت في سجال مع لينين حول مفاهيم الإمبريالية والحزب والدولة والديمقراطية. اغتيلت في سنة ١٩١٩. من أهمّ مساهماتها في التراث الماركسي الإضراب الجماهيري والحزب السياسي والنقابات سنة ١٩٠٦، و *The Accumulation of Capital* (تراكم رأس المال) سنة ١٩١٣.

(42) Antonio Negri, «Pour une définition ontologique de la multitude,» *Multitudes*, no. 9 (Mai-Juin 2002), p. 36.

(43) «L'Exode de la multitude ou Comment vider le pouvoir: Un entretien avec Antonio Negri,» traduction Véronique Dassas, *Conjonctures*, no. 35 (Automne 2002), p. 36.

ويمكن العودة إلى: Michel Hardt et Antonio Negri, *Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, trad. de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Guilhot (Paris: La Découverte, 2004), p. 125.

(٤٤) يشير هاردت ونغري إلى هذه الفكرة في: المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(45) Hardt et Negri, *Commonwealth*, p. 11.

في فرادتها عبر فعل الجمهور تُساهم إذًا بطريقتها في مسار تغيّر الجمهور ذاته»(٤٦)، هذا المارد الذي لا يُستوعب في وحدة المتعدّد عبر حركة الجدل ونفيه(٤٧) كما عند أفلاطون وهوبز وهيغل، إذ يتعذّر أن يشمله الجدل لأنه كائن حيّ لا يقبل الإدراج ولا الإنابة، وهو قبل كلّ شيء اسم لأنطولوجيا الامتلاء ضد الفراغ، وإنتاج للحياة ضد البقاء الطفيلي، وهو كذلك الذكاء والرغبة في مواجهة العقل الأداتي من خلال قدرة الفرادات التي تُكوّنه على خلق أقصى التوسّطات، «حيث تتمازج الأجساد ويتكلّم البداة لغة مشتركة كما لو كانوا في عيد حصا»(٤٨). وحين نتمثّل الجمهور كمجموع فرادات ونتنبه إلى اقتدار هذه الفرادات ونترجم رغباتها في أفق الجسد، نتحقّق من أن كلّ جسد في حدّ ذاته جمهور(٤٩)، أي عمل حيّ وتعبير وتعاون وبناء ماديّ للعالم والتاريخ؛ فالجمهور ليس فقط كثرة أجساد تتماوج وتتمازج وتتهجّن وتتحوّل في حركة أبدية، وانّما هو أيضًا مكنة إنتاج عظيمة، وهذا ما أدركته الميتافيزيقا لحظة مواجهتها الجسد حين عملت على نفي الجمهور الذي يتضمّنه حتى يتسنّى لها في ما بعد نفي جمهور الأجساد وتحييده سياسيًا، ومن ثمّة تبرير استغلاله وفتح المجال للتنكيل به.

إن اقتدار الجمهور، منظورًا إليه من خلال الأجساد التي تشكّله وتكوّنه، يمكن أن يفتح لنا منفذًا لدراسة هذا المفهوم في ديناميته وثرائه وتكوينه وحرّيته في ثلاثة أبعاد، **أولها** في نظرية العمل، حيث الأبعاد الثقافية والمعرفية وغير المادية، وحيث لا تتطلب الذاتيات قيادة حتى تتصيّر تعاونًا، فالميل التكويني للجمهور نحو صيغ التعبير المنتجة هو دائمًا لاماديّ وذهني ويتشكّل كإعادة تأسيس مطلق للذّكاء العام في العمل الحيّ. أمّا **البعد الثاني**، فيتعلّق باللغة وتجربة المشترك التي تمثّل قاعدة لكلّ تعبير إنساني منتج؛ ذلك أن اللغة تأخذ الشكل الأساسي في تجربة المشترك، وهي حين تتقاطع مع العمل الحيّ تتشكّل كآلة أنطولوجية منتجة للمسارات التأسيسية. **وأخيرًا** «حين لا يرتكز خطاب التحرّر على الأنطولوجيا يُصبح إيطوبيا، حلمًا فرديًا ويترك الأشياء على حالها»(٥٠)؛ ذلك أن التحرّر لا يتجسّد ماديًا إلا عبر تطوّر الجمهور الذي يتأسّس كجسد اجتماعي للفرادات، حيث كلّ «ذاتية فريدة تكتشف أنه لا يوجد حدث لا يُفضي إلى إعادة تأليف فرادات أخرى، وأنه لا يوجد كيان مشترك للذاتيات الفريدة دون تمرّد. مسار التفريد يبدأ أيضًا في التجسّد: الإثبات الذاتي والتقويم الذاتي والقرار الذاتي كلّها موجّهة نحو حالة جماعية، كلّ الحركات السياسية وُلدت بهذه الطريقة: من خلال قرار قطيعة يقود إلى اقتراح فعل ‹مشترك›»(٥١).

(46) Antonio Negri, *Art et multitude: Neuf lettres sur l'art suivies de métamorphoses: Art et travail immatériel*, essai (Paris: Mille et une nuits, 2009), p. 129.
(47) Negri, *Spinoza subversif*, p. 12.
(٤٨) هاردت ونيغري، ص ٥٢٠.
(49) Negri, «Pour une définition ontologique,» p. 38.
(50) Toni Negri, «Est-il possible d'être communiste sans Marx ?,» traduit de l'italien par Jacques Bidet, *Actuel Marx*, no. 48: *Communisme* (2010), p. 51.
(51) Hardt et Negri, *Déclaration*, p. 47.

عبر هذه الأبعاد الثلاثة ندرك أن مادة الجمهور الأولى هي اللّحم (La Chair)(٥٢)، أي الجوهر الحيّ المشترك الذي فيه يتطابق الجسد والذكاء في امتلاء الحياة؛ إنه هذا الجسد ما بعد الحداثي للمقهورين والمستعبَدين، أو هو ذاك الاقتدار الذي يتصيّر جسدًا للذكاء العام، ويُحوّل أوجاعنا إلى أشكال جديدة للحياة، وهو ما يعني أن الجمهور ليس معطى ثابتًا وإنّما هو مشروع تبنيه القرارات والأفعال المتشابكة في صلب كثرة الفرادات والرغبات المتدافعة التي تعكف متعاونة في العمل على إنتاج عالم الحياة وإعادة إنتاجه بصورة مستقلّة، وهذه الاستقلالية تعني بناء واقع وجودي جديد، يُنتج الناس فيه المعلومة الحيّة ويتبنى حقائق جديدة غير تلك التي تروّجها الرأسمالية. وحتى من وجهة نظر الاقتصاد السياسي، يعبّر الجمهور عن نشاط بيوسياسي، و«إذا كانت الكثرة متآزرة، فإن الجمهور مجموعة من الجَمهرات المنتجة للذاتي»(٥٣). كما أنه ليس ذاتًا سياسية عفوية وإنما هو مشروع للتنظيم السياسي الذي يجعل الانتقال ممكنًا من وضع الكائن ـ الجمهور (être_multitude) إلى التشكّل ـ جمهورًا(٥٤) (faire_multitude). وربما نمضي بعيدًا في القول مع نغري وهاردت إن «الجمهور يمكن أن يكون وجهًا ثوريًا، وأكثر من ذلك، إنه الوجه الوحيد القادر اليوم على الثور»(٥٥). إنه كيان يتشكّل في رحم العالم ماردًا رهيبًا وإمبراطورية مضادّة تتعالق فيها السلطة والاقتدار أسوارًا لمدينة الناس جميعًا، ويتصالب فيها الحبّ والفقر أعمدةً للحرية والانعتاق، ويتشابك فيها الإبداع واللغة نسيجًا للمشترك الذي يقول أنطولوجيا الامتلاء ضدًّا للفراغ والعدمية التي رافقت الكثير من الخطابات بشأن مفهوم الجمهور. ومشترك الجمهور ليس مجرد غاية، وإنما هو مسار لبناء الكائن، لأن الإنسان يرغب في أن يكون كثرةً من العلاقات ولا يحتمل أن يكون وحيدًا، لذلك يجب ألّا يُفهَم المشترك بصفته هويّة ولا بصفته أصلًا أو مرجعًا، إنه إنتاج التعدّد والتقارب والتضاد بين الفرادات، وثمرة اللقاءات والمواجهات، وهو ليس الكلّي ولا يُختزل فيه وإن كان يتضمّنه ويُعبّر عنه، إنه أوسع منه، وهو زمانيًا أكثر منه ديناميًا.

ينهض مفهوم المشترك ضد الخاص والعمومي(٥٦) كعُدّة (Dispositif) لإدارة ديمقراطية جذرية لكلّ ما يتضمّنه نسيج النشاط الاجتماعي من تعاون الفرادات وحرّيات المُنتجين. وهو ليس العمومي الذي يجد أساسه في الواحد (l'Un) كتجميع عضوي للأفراد، وليس كذلك الخاص لأن العمومي ليس شيئًا آخر غير هوية الخاص، و«من وجهة النظر هذه، فإن ما أسمّيه ‹المشترك› يختلف بشكل أساسي

---

(٥٢) يذهب نغري في مقاله «Pour une définition ontologique de la multitude» إلى دلالة مفهوم اللّحم نفسها عند موريس مرلوبونتي، انظر: موريس مرلو - بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العيادي، ومراجعة ناجي العونلّي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٢٢٥. حيث ورد: «إن اللّحم ليس مادّة وليس فكرًا وليس جوهرًا، ومن أجل تسميته، قد يتوجّب علينا استعمال اللفظ العريق، لفظ ‹الأسطقس› بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار».

(53) Negri, *Kairòs, alma venus, multitude,* p. 156.

(٥٤) انظر: Hardt et Negri, *Commonwealth*, pp. 231-236.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٥٦) انظر: Antonio Negri, *Goodbye mister socialism: Entretiens avec Raf Valvola Scelsi*, traduit de l'italien par Paola Bertilotti (Paris: Seuil, 2007), p. 46.

في الوقت نفسه عن الـ(خاص) والـ(عمومي). ليس المشترك هو الخاص لأنه لا يستند إلى الفرد: إنه ليس قطّ هوويًا. لكنه ليس العمومي كذلك، لأن العمومي مرتبط بشيءٍ ما متعالٍ، ومنفصل عن حركة الواقع. وهو ما يترجمه اليوم أننا عندما نتحدث عن العمومي في الاقتصاد فإننا نرجعه إلى ما يرتبط بعمل الدولة»(٥٧).

المشترك إذًا لا يُمثّل طريقًا ثالثًا ذا قدرة على التوسّط بين الخاص والعمومي، ولكنه طريق ثانٍ يتمظهر في الواقع كغريم وبديل لرأس المال(٥٨) على الرغم من أن «رأس المال لا يستطيع الاستغناء عن المشترك، وهذا يتمظهر اليوم بطريقة متزايدة الوضوح دومًا. لتحديد أطياف المشترك هذه، سيتوجّب علينا اتباع طريق التآزر الاجتماعي المنتج ومختلف صيغ التجريد التي يتمثّله في المجتمع الرأسمالي»(٥٩)؛ ذلك أن كشف مظاهر المشترك في الواقع يُمثّل خطوة مهمة في بناء قواعد هجرة الجمهور خارج علاقته برأس المال. وعبر المشترك وحده يُعيد الجمهور اكتشاف ما كان على الدوام وجهه الثوري، حيث لا يكون فعله تمثيليًا على شاكلة الصيغ التنظيمية القديمة للطبقة العاملة، وإنما فعله وحركته يُفهمان كفعالية تصنع الإمكان وتبني السلطات وتخلق أجسادًا لذاتيات جديدة(٦٠) تتجلّى فضاءً إنتاجيًا يخطّ ملحمة التعاون الإنساني في بناء صرح التاريخ، ويحطّم علاقات الخوف التي أفرزها منطق السوق المنفلت. لقد أعلنت الجماهير في خضم دورة الصراعات الجديدة، وفي نقاط كثيرة من العالم، أن الأنظمة الاستبدادية والعفنة ولّى زمانها إلى غير رجعة. ونجح الجمهور فعلًا في تأسيس أجساد جديدة خارج دائرة الاستغلال؛ أجساد متحرّكة ومرنة وذكية ومتعاطفة ومتآزرة ومبادرة، لا ترى المستقبل إلا على شكل حزمة من الإمكانيات المفتوحة على جميع الاحتمالات في مواجهة سلطة إمبراطورية تحتمي بغياب المكان والزمان.

حين نتحدّث عن المشترك الذي ينشأ داخل الجمهور المقاوِم، فإننا لا نعني «الكائن مع» (Être avec) فقط، بل نعني ما هو الأهم: «الفعل مع» (Faire avec) الآخرين(٦١)، حيث تنتظم الجماهير تلقائيًا بلا قيادة لتُراكم الحركة في تناغمٍ رغم تنوّع روافد فراداتها، وتَبني مشتركها في قلب المعارك التي قرّرت دخولها. ويتّخذ هذا المشترك ثلاثة معان دلالية؛ فهو في المعنى الأول مرتبط بالطبيعة والثروات المشتركة في العالم المادي، وفي المعنى الثاني مجسّد بالإبداعية والعمل الإنساني والذكاء الجماعي للجمهور. أمّا في المعنى الثالث، فهو منطوق بالحق في الاختلاف وفي تعاون فرادات الجمهور المتعارضة مع التماثل الذي تصنعه السلطات القائمة.

---

(57) «Toni Negri, bâtir une nouvelle modernité,» (Entretien par Patrice Bollon), *Le Magazine Littéraire*, no. 468 (Octobre 2007), p. 90.

(58) Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine: Pour une nouvelle grammaire du politique*, traduit de l'italien par Judith Revel, l'autre pensée (Paris: Stock, 2006), pp. 99-100.

(59) Hardt et Negri, *Commonwealth*, p. 211.

(60) Negri, Art et multitude, p. 57.

(٦١) انظر: Hardt et Negri, *Déclaration*, p. 88.

إن المشترك الذي يتحدث عنه هاردت ونغري يقدّم الوسائل الضرورية التي بواسطتها تُترجَم الإمكانات التي تنفتح لجمهور الفقراء، وهو الجمهور الذي يتوزّع اقتداره ثلاثيًا: اقتدار اجتماعي يجسّده التعاون، واقتدار ترميزي يتمثّل في خلق المعنى، وأخيرًا اقتدار لغوي تُحدّده أشكال التواصل الجديدة. إن الفقير في حقل الفعل «ليس موضوعًا شكّلته المعاناة ولكّنه الذات البيوسياسية بإطلاق. لم تُشكّله رجّة وجودية (أو تخلّق جدلي موجع): إنه الخلود العاري لاقتدار الكينونة. وإنه ليس بإمكاننا التفلسف ما لم نكن فقراء. الفقر هو بالفعل حيّز إفراطيّ تُطرح فيه المسألة البيوسياسية بشكل مطلق. ففي هذا الحيّز يُرغم الجسد في عرائه على تجربة التجديد على حافة الكينونة وتُفتح اللغة على التهجين خاضعة إلى عجلة الاعتراف بالمشترك»[٦٢] الذي تبنيه الفرادات التي تتواصل عبر اختلافاتها وتلتقي حول ديمقراطية نزاعاتها وصراعاتها وتوافقاتها[٦٣].

هذا يعني أن ليس ثمة فرادات تنشأ أو تفعل خارج المشترك، ولا وجود لتواصل لا يتأسّس على المشترك، وليس هناك إنتاج من دون تعاون مؤسَّس على الوجود ـ في ـ المشترك (Être - en - commun)، ولا مقاومة تبني سلطتها ضد البُنى الإمبراطورية للسلطة من دون تفاعل جمهور الفرادات مع المشترك الذي يمتّن العلاقات ويضاعف الصراعات ويجذّر المعارك ويُكثّر الشبكات، بل ليس هناك مقاومة ناجعة من غير تحديد عدوٍّ مشترك، ألم يؤكد هاردت ونغري أن «التعرّف على عدوٍّ مشترك من جهة واجتراح لغة مشتركة للمعارك النضالية من جهة ثانية يشكّلان مهمّتين سياسيتين حاسمتين»[٦٤] في مسار الحرية والتحرّر؟

المشترك إذًا ليس أفقًا للانتظار ولا نهاية مسار، وإنما هو شرط كلّ تقويم اجتماعي من جهة كونه الفضاء السياسي الذي يشكّل الذّاتيات ويبدعها، وهو الذي يجعل الجمهور كائنًا خارج كلّ قياس؛ إنه يضع الحياة موضع كينونته حين يعطى في استحالة فصل الحياة عن الفعل. المشترك يتقوّم كلّ مرّة في اختلاف فراداته طاقةً أنطولوجيةً ورغبةً ماديةً تغذّي جميع صراعات الجمهور ومقاوماته من أجل الحياة، وكأن المشترك حدث أكثر ممّا هو وجود، أو كأنه حدث متفرّد وكايروس تقوله اللحظة الحاسمة أو المناسبة، وتبنيه الجماهير في طريق حلمها بالحب والحرية ورغبتها في بناء بديل يفتح الطريق لعالم جديد من دون قمع وطغاة، ومن دون بنوك تصادر الحياة وديون تقبض أرواح الفقراء. وفي كلمة، هو صيرورة وسيرورة لا تنتصر من دونهما إرادة المقاومة الثورية على إرادة القهر والطغيان.

***

إن حركات المقاومة، وبالتحديد دورة صراعات اليوم، فتحت آفاقًا وراكمت تجارب ما كان في الإمكان توقّعها؛ فتتابع الوضعيات الثورية ربما يقلب المسارات التي تعيد إنتاج وجوه الهيمنة.

---

(62) Negri, *Kairòs, alma venus, multitude,* p. 94, cite par:

ورد في: عبد العزيز العيادي، **فلسفة الفعل** (صفاقس: مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧)، ص ١٣٧.

(٦٣) انظر: Hardt et Negri, *Déclaration*, p. 84، حيث يشرح هاردت ونغري هذه الفكرة.

(٦٤) هاردت ونيغري، ص ١٠٢.

وهذا الانقلاب ليس نتيجة مسار ديالكتيكي ينتهي معه الفقر والبؤس والعزلة والخوف، بل هو **كايروس**(٦٥) مقاومة، إذا فهمنا الكايروس كحدثٍ يتيحه الحاضر على حافة الزمن، حيث تنفتح الزمنية على إقبالية الوجود آنًا ينبثق بين تمام الزمان وانفتاح المقبل؛ فالفرادات التي وجدت مرجعها في الوجود ـ المشترك اكتشفت أن الحدث المقاوِم هو ما تنتجه هي ذاتها حين تتصيّر كايروسًا متكثّرًا. لذلك تتشكّل المقاومة اليوم كصيغة للفعل في ارتباط وثيق بسياسات المشترك، وقيمتها ليست في ما تحقّقه من تغيّر وإنما في كونها هي ذاتها جوهر التغيّر لأنها صيرورة تُشكّل الحدث في تاريخية الحاضر وكأنه جرح متنقل يأبى الاستقرار؛ ذلك أن المقاومة تستمد قوّتها من تجذّرها في صلب التفصيلات الدقيقة للحياة اليومية في شكل إرادات ورغبات ترفض نظم الهيمنة، وتقترح مخارج هروب، وتجترح مسارب تأسيس بديلة، وهي في ذلك كله تتشكّل من أحداث تقطع مع التوجّه الخطّي للزمن التاريخي.

يقودنا هاردت ونغري إلى البحث «عن كيفية وجود مغايرة تُواجه استغراقنا في عالم فقد وجْهه وفيه امّحت وُجوهنا»(٦٦)، أي البحث عن طُرق انفلات من السلطة. وليس المهمّ أن نعرف إلى أين تقود هذه الطرق، بل المهمّ أن نشير إلى مسارب لا تكون فيها الثورة انفجارًا عارضًا أو غاية تُحدّد بَعديًا في خطّية التاريخ؛ فالثورة ليست حدثًا مفاجئًا بل فعل مقاومة لا يستكين، والمسار الثوري صيرورة لتشكّل الجمهور وبناء وعيه السياسي في جسد المشترك بما هو اللّحن الجماعي الذي يشحذ عزائم الفرادات ويقوّي تضامنها ويُنمّي إبداعيتها، ومن دونه يصبح العزف المنفرد نشيدًا جنائزيًا و«لا شيء بإمكانه تعويض الوجود المشترك للأجساد والاتصال المجسّد الذي يُشكّل قاعدة الذكاء والفعل السياسي الجماعيي»(٦٧).

إن مساهمة هاردت ونغري تتجسّد في ما نسجاه من ربطٍ غير مألوف بين الحركات الاحتجاجية ومسألة المشترك، الذي يُبنى في مسار هذه الحركات وفي خضّم لحظاتها الجائشة، بعيدًا عن كلّ مركزية أو تمثيل من شأنهما إلغاء الفعل وسلب اقتدار الفاعل. هذا بعض ما اكتشفته حركات اليوم وما انتبه إليه الكاتبان منذ أمد طويل حين أدركا أن مقولات اليسار الدوغمائي ما عادت قادرة على فهم عمق التحوّلات التي طاولت السلطة ونسق الإنتاج. وربما ليس ثمّة تعبير أبلغ ممّا ورد في الصفحة الأخيرة من **إعلان. هذا ليس بيانًا**: «يتوجّب علينا إفراغ كنائس اليسار كلّيًا ورتْج أبوابها وإحراقها! الحركات الاجتماعية اليوم ليست فعّالة لغياب قادتها ولكن بالتدقيق لأنها دون قادة. إنّها منظّمة أفقيًا وهي تأخذ شكل جماهير وإصرارها على الديمقراطية في كل المستويات هو أكثر من فضيلة: إنه مفتاح

(65) Negri, *Kairòs, alma venus, multitude,* p. 19.
ويمكن العودة إلى الهامش ١٥ من الصفحة ٥ من هذا العمل للنظر في دلالة الكايروس عند أرسطو.
(٦٦) العيادي، **إيقاعات واستشكالات**، ص ٧٧.
(67) Hardt et Negri, *Déclaration*, pp. 28-29.

سلطتها»(٦٨). إن رغبة الجمهور مسكونة بهاجس المقبل، وقرارها يُقرأ كحدثٍ وليس كتراكم خطّي/ كرونولوجي، أي يُفهم كتعبير مفاجئ للكايروس في حركة الجماهير وفي تراكم المشترك والقرارات الجماعية؛ فلحظة التغيير/الانتصار قادمة ولا ريب، وهي بصدد التحوّل إلى حدثٍ قوّي، و«الزمن توزّع بين حاضر قد مات ومقبل حيّ- والهوّة بين الاثنين لا تتوقّف عن الاتساع، في اللحظة المناسبة، يدفعنا حدث كسهم في هذا المقبل الحيّ. هذا سيكون فعل الحبّ السياسي الحقيقي»(٦٩). لكن يبدو أننا اليوم لم نستسغ بعدُ الحبّ كمفهوم سياسي يبني إتيقا السلطة المؤسِّسة كشكل رابطة سياسية تتجسّد في علاقة الاقتدار بالجمهور، حيث يصنع الحبّ طُرقًا لاستكشاف السلطة وإنتاجية المشترك وبناء الحرية؛ فـ «من فنومينولوجيا الفقر إلى أنطولوجيا المحبّة مثلما كان يقول أنطونيو نغري. الفقر قوّة حيوية مولّدة للمقاومة، والمحبّة جمع ودوام وإيقاع وحراك يستصحب القاطن والراحل. الفقر والمحبّة معًا، يعركان المادّة ويفتحان اللغة ويصنعان وجوهًا أخرى للواقع»(٧٠).

إذا كان المشترك هو الشكل الجديد للذاتية السياسية، فإن الحب والتعاطف والألفة هي طُرق وكيفيات وجود متميّزة، معها تنفتح إمكانات وآفاق، وفيها تنفجر طاقات الفعل الإنساني ضد الانغلاق وأشكال الاستلاب. الحبّ والتعاطف عبر الألم لا يشيران إلا إلى إرادة تأبى أن تخبو أو أن يهدّها الوهن والارتكاس؛ فكلّما اجتمعت الفرادات المتألّمة في وضعية حبّ ثورية، تشكّلت على الأرض حياة جديدة، وبعبارة نغري: «الألم مفتاح يفتح باب الجماعة، كلّ الموضوعات الجماعية الكبرى شكّلها الألم... الألم هو الأساس الديمقراطي للمجتمع السياسي، بينما الخوف هو أساسه الديكتاتوري والاستبدادي»(٧١).

لا شكّ أن حركات المقاومة قدّمت خلال مسيرتها الشاقة تجربة غنية لإتيقا الفرح والحب، وأعلنت أنْ ليس هناك اليوم حركات طلائعية، بل هناك فائض حب يصنع الوجود، وعلى جمهور الفقراء أن يتملّكه. لذلك، يذهب هاردت ونغري إلى أن الفقر والحب لا يقولان شيئًا غير «إتيقا مفتوحة تضمّ مباشرة الفرادات بما هي شروط تحقّق الجمهور واقتداره»(٧٢)؛ فعبر الفرادة يُتابع الكائن الإتيقي مهمّات التحرّر إن كانت في نظر البعض مستحيلة، وحتّى انتظاره الحدث المؤسِّس سيكون انخراطًا في تأسيس الحدث ذاته. وهذا الانفتاح الذي تبنيه إتيقا الفرح يتناظر مع التجذّر الأنطولوجي لهذا الكائن. وإذا كان ثمّة أفق للحرية غير ما تبشّر به الليبرالية الجديدة وثمّة أفق سلطة مؤسِّسة، فلا بدّ لهذا الكائن من كسب الأفق الأول وبناء الثاني، ولا بدّ من تحويل ممكنات الاقتدار إلى إرادة عينية تُراكم العمل الحيّ وتقول حقيقة التأسيس التي تخترق المشترك وتُعبّر عنه بشكل فعلي، والتي يتلاشى معها الفرق بين السياسي والاقتصادي، ويتطابق إنتاج الخيرات الاقتصادية وإنتاج العلاقات الاجتماعية،

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(69) Hardt et Negri, *Multitude*, p. 404.

(٧٠) العيادي، **فلسفة الفعل**، ص ١١-١٢.

(71) Antonio Negri, *Job, la force de l'esclave*, trad. de l'italien par Judith Revel (Paris: Bayard, 2002), p. 155.

ورد في: العيادي، **إيقاعات واستشكالات**، ص 77.

(72) Negri, *Le Pouvoir constituant*, p. 422.

وتُحايث الديمقراطية الجذرية الاقتدار بما هو سلبٌ بالفعل للسلطة المؤسَّسة. وإذا كانت الوضعية الراهنة ملائمة لإبداع عالم آخر ممكن، فذلك لا يعود إلى الأزمنة الشاملة للديمقراطية ولا إلى حالة الاستثناء والحرب الدائمتين، وإنما إلى أن السلطة المؤسِّسة للجمهور نضجت وأصبحت قادرة عبر شبكات التواصل والتعاون والإنتاج المشترك. إن الثورة كما يتمثّلها هاردت ونغري لا تُولد إلا في رغبة الجمهور وفي قدرته على الفرح وتحويل الأوجاع عبر الضحك إلى أحلام في قلوب المقهورين. وإن ما يُلهم الثوريين في العالم ويضاعف أملهم في إمكانية القضاء على أنظمة الاستبداد واقتلاعها من جذورها هو أن حلم إطاحة الرأسمالية أصبح اليوم جزءًا من لغة الملايين.

***

إن ما يمكن ملاحظته في النهاية هو أن هاردت ونغري لم يتخلّصا من سحر مقولة التغيير وتوابعها النظرية، ولكنهما ابتكرا مفاهيم جديدة تتلاءم مع التحوّلات التي طاولت السلطة وأنساق إنتاجها؛ فمفهوم الجمهور لا يُلغي مفهوم الطبقة، ومفهوم المشترك ليس بديلًا عن الشيوعية، وقد علّمنا ماركس «أن الشيوعية هي بناء وأنطولوجيا، أي بناء مجتمع جديد من خلال الإنسان المنتج وعبر فعلٍ ينكشف فعّالًا لأنه موجَّه نحو نمو الكائن»(٧٣). هكذا يفهم هاردت ونغري الماركسية ويواصلان تجذيرها بعيدًا عمّا كرّسته بعض القراءات الوثوقية، التي لم تدرك أن هذه النظرية طرحت أسئلة عصرها وقدّمت إجاباتها الممكنة وعلينا تثويرها، لأن لها سياقاتها التاريخية والواقع الذي أفرزها، وواقع الأمس الرأسمالي ليس هو واقع اليوم الإمبراطوري. وربما لهذه الأسباب نفهم تصاعد أصوات فوكو ودولوز وغاتّاري في جميع كتابات هاردت ونغري وحواراتهما، وكأنّهما يردّدان بنبرة فلسفية ما كان يقوله دولوز بصيغة فيها الكثير من التحدي: «أعتقد أن غاتّاري وأنا بقينا ماركسيَّين»(٧٤).

مهما يكن من أمر، فإن فكر هاردت ونغري هو لحظة من لحظات صيرورة مشروع فلسفي بدأت تتشكّل ملامحه الأولى مع التحوّلات التي عصفت بالعالم في نهاية القرن الماضي، وبالتالي يجب ألا يُقرأ بمعزل عن مسار مشروع صاحبَيْه وهما يستبصران المقبل في دهماء الواقع، ويفتحان الأبواب الكبرى التي لا تفتحها إلا قلّة مبدعة ومقاوِمة. لكن، هل سنستفيد اليوم من هذه الأبواب المشرَعة التي فتحها هذا الفكر حتى لا يكون «في المقاومة لبس أنطولوجي يجعلها تترنح بين الفعل والانفعال»؟

## المصادر والمراجع References

### العربية

١. هاردت، مايكل وأنطونيو نيغري. **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**. تعريب فاضل جتكر. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢.

(73) Negri, «Est-il possible d’être communiste,» p. 48.

(74) Gilles Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990* (Paris: Éd. de Minuit, 1990), pp. 7 et 232.

الأجنبية


## *Books*

1. Agamben, Giorgio. *La Communauté qui vient: Théorie de la singularité quelconque*. Trad. de l'italien par Marilène Raiola. Paris: Éd. du Seuil, 1990.

2. ______. *Homo sacer, I: Le Pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. de l'italien par Marilène Raiola. Paris : Éd. du Seuil, 1997. (L'Ordre philosophique)

3. Beck, Ulrich. *La Société du risque: sur la voie d'une autre modernité*. Trad. de l'allemand par Laure Bernardi ; préf. de Bruno Latour. Paris : Aubier, 2001. (Alto)

4. Bensaïd, Daniel. *Résistances: Essai de taupologie générale*. Paris: Fayard, 2001.

5. Cocco, Giuseppe et Antonio Negri. *Global: Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation: Le Cas exemplaire de l'Amérique latine,* traduit de l'italien par Jeanne Revel. Paris: Éd. Amsterdam, 2007.

6. Dardot, Pierre, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud. *Sauver Marx ?: Empire, multitude, travail immatériel*. Paris : Éd. la Découverte, 2007. (Armillaire)

7. Guattari, Félix et Antonio Negri. *Les Nouveaux espaces de liberté*. Avec en annexe Des libertés en Europe par Félix Guattari; Lettre archéologique et Postface 1990 par Toni Negri. Fécamp: Nouvelles éd. Lignes, 2011.

8. Hardt, Michael et Antonio Negri. *Commonwealth*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Elsa Boyer. Paris: Stock, 2012.

9. ______. *Déclaration: Ceci n'est pas un manifeste*. Traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot. Paris: Raisons d'agir éd., 2013.

10. ______. *Multitude: Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Guilhot. Paris: La Découverte, 2004.

11. ______. *Lent Genêt: Essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi*. Traduit de l'italien par Nathalie Gailius et Giorgio Passerone. Paris: Éd. Kimé, 2006. (Philosophie en cours)

12. ______. *Marx au-delà de Marx*. Traduit de l'italien par Christian Bourgois. Paris: L'Harmattan, 1997.

13. ______. *Spinoza et nous*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Éd. Galilée, 2010. (La Philosophie en effet)

14. ______. *Trilogie de la différence: Théâtre*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Stock, 2009.

15. Negri, Antonio. *Du retour: Abécédaire biopolitique*. Entretiens avec Anne Dufourmantelle. Paris : Calmann-Lévy, 2002. (Petite bibliothèque des idées)

16. ______. *L'Anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Traduit de l'italien par François Matheron; préfaces de Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron. Paris: Presses universitaires de France, 1982.

17. ______. *Art et multitude: Neuf lettres sur l'art suivies de métamorphoses : Art et travail immatériel*. Paris: Mille et une nuits, 2009. (Essai)

18. ______. *Fabrique de porcelaine: Pour une nouvelle grammaire du politique*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Stock, 2006. (L'Autre pensée)

19. ______. *Goodbye mister socialism: Entretiens avec Raf Valvola Scelsi*. Traduit de l'italien par Paola Bertilotti. Paris: Seuil, 2007.

20. ______. *Job, la force de l'esclave*. Trad. de l'italien par Judith Revel. Paris: Bayard, 2002.

21. ______. *Kairòs, alma venus, multitude: Neuf leçons en forme d'exercice*. Trad. de l'italien par Judith Revel. Paris: Calmann-Lévy, 2001. (Petite bibliothèque des idées)

22. ______. *Le Pouvoir constituant: Essai sur les alternatives de la modernité*. Trad. de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Pratiques théoriques)

23. ______. *Spinoza subversif: Variations (in)actuelles*. Trad. de Marilène Raiola et François Matheron. Paris: Kimé, 1994. (Collection philosophie-épistémologie)

24. ______. *Traversées de l'empire*. Texte traduit de l'italien et annoté par Judith Revel. Paris: L'Herne, 2011. (Série des Carnets anticapitalistes)

25. Žižek, Slavoj. *Le Sujet qui fâche: Le Centre absent de l'ontologie politique*. Traduit de l'anglais par Stathis Kouvélakis. Paris: Flammarion, 2007.

26. ______. *Vivre la fin des temps*. Traduit de l'anglais par Daniel Bismuth. Paris: Flammarion, 2011. (Bibliothèque des savoirs)

## *Periodicals*

1. *Actuel Marx*: no. 48: *Communisme*, 2010.
2. *Conjonctures*: no. 35, Automne 2002.
3. *Le Magazine Littéraire*: no. 468, Octobre 2007.
4. *Multitudes*: no. 9, Mai-Juin 2002.
5. *Nouveaux Regards*: no. 26, Aout 2004.

موسى معيرش*

Moussa Maireche**

# مشكلات القيم في فلسفة أوغسطين

# The Problems of Values in the Philosophy of Augustine

**ملخص**: تعالج هذه الدراسة إشكالية القيم في فلسفة أوغسطين التي ظلت بعيدة عن اهتمامات الباحثين رغم الأهمية التي تشغلها في فلسفة الرجل. ولعل من أهم جوانب هذه الإشكالية ما تعلق بالخير والشر والسعادة، وهذا ما نناقشه هنا، محاولين إبراز العلاقة بين ما هو لاهوتي وما هو فلسفي.

**كلمات مفتاحية**: القيم، أوغسطين، الخير، الشر، السعادة، مدينة الله، مدينة الشيطان، المسيحية، المانوية

**Abstract**: Maireche addresses the question of values in Augustinian philosophy which, despite its centrality to the Philosophy of Man, has remained neglected by scholars. Perhaps the most important aspect of these questions are related to matters of good and evil, and also with happiness. This paper shall focus on these themes, attempting to illuminate the distinction between the theological and the philosophical.

**Keywords**: Values; Augustine; Augustinian Philosophy; Evil; Christianity; Manichaeism

أثار أوغسطين في كتاباته العديدة، كثيرًا من الإشكاليات التي تتصدى لها فلسفة القيم بالبحث والدراسة؛ فهو من دون شك فيلسوف ولاهوتي، ومسائل من هذا النوع هي من صميم اهتمام الفلسفة واللاهوت على حد سواء، وهذا ما يجعلنا في أريحية ونحن نتعرض لهذه الموضوعات هنا، خاصة بعد أن تمكنا من الحصول على مصادر هذا الفيلسوف كاملة، من ضمنها بعض الأعمال التي تتعلق بهذا الموضوع بصورة مباشرة. ولعل من أهم هذه المصادر **مدينة الله**، حيث نجده يتطرق إلى مسائل عدة، منها: مقارنة بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية؛ ثنائية الخير والشر؛ ثنائية مدينة الله ومدينة الشيطان. أمّا في كتابه **في الكذب**، فيتعرض لهذه القيمة، في حين نجد في كتابه **الاعترافات**

* أستاذ التعليم العالي بجامعة عباس لغرور، الجزائر.

** Professor of Higher Education, Abbès Laghrour Khenchela University, Algeria.

حديثًا عن الجمال وآخر عن الخطيئة والسعادة. زيادة على أعمال أخرى، نذكر منها: **شرح رسالة القديس يوحنا الأولى**، و**تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي** و**في الحياة السعيدة**، حيث وجدنا الحديث فيها عن قيم مثل المحبة والخطيئة، عالجها الرجل بأسلوبه، وترك لنا من خلالها رؤيته التي صارت معبّرة عن تصور الكنيسة الكاثوليكية، بل فلسفة العصور الوسطى، لفترة طويلة من الزمن، ونجدها حتى الآن تشكِّل تصورات أتباع معظم الكنائس المسيحية. كل هذا يجعلنا نخصص في هذه الدراسة حيزًا مهمًّا لعرض تصوراته في القيم، وخاصة الخير والشر والسعادة، معتمدين في هذه الدراسة التحليلية النقدية على كتابات أوغسطين التي سبقت الإشارةُ إليها.

## مشكلة الخير والشر

تُعَدّ مشكلة الخير والشر (Le Bien et Le Mal) من المشكلات القديمة التي ناقشتها الفلسفة والأديان في مختلف العصور والأمصار. ولم يشذ أوغسطين عن هذا التقليد، سواء في أثناء الفترة الزمانية التي أمضاها منتميًا إلى المذهب المانوي القائم على فكرة الثنائية هذه، أو حتى بعد أن تحوَّل إلى المسيحية.

وهكذا نجد أن هذه الثنائية التقليدية تثير عند أوغسطين تساؤلات عدة وتدفعه إلى مناقشة المسألة، قصد العمل على الوصول إلى حل لها. ولعل من أهم الأسئلة التي تجيب عنها كتابات أوغسطين المختلفة، وخاصة **مدينة الله** و**الاعترافات** و**في الكذب** و**في الحياة السعيدة** وغيرها من الأعمال، المقصود بالخير والشر، ودوافع ارتكاب الإنسان الشر وفعل الخير، وطبيعة هذه الدوافع ومصدرها، وأخيرًا علاقة الرجل بالخير والشر، وهو ما يقودنا الى البحث عن إجابات لهذه التساؤلات على النحو التالي:

### مفهوم الخير والشر

يعرِّف **معجم اللاهوت الكتابي** الخير والشر بقوله: «وقصارى القول، يدعى خيرًا كل ما يسبب السعادة أو يسهّل الحياة في الصعيد الجسدي أو السيكولوجي... وعلى العكس من ذلك، كل ما يؤدي إلى المرض أو الألم بجميع أشكاله، وبالأخص إلى الموت، هو شر»[1].

وعندما رغب أوغسطين في تحديد مفهوم الخير والشر، كتب في مدينة الله: «لأن مشكلة الغاية المنشودة من الخيور والشرور تثير لدى الفلاسفة جدلًا طويلًا، وإذا ناقشوها بعمق اهتمّوا في اكتشاف ما يجعل الإنسان سعيدًا. وفي الواقع، إن الغاية من خيرنا هو ما يجب أن يسعى إليه الإنسان بكليته، وبحد ذاته، والغاية من الشرّ ما يتجنبه بكليته في حد ذاته. وعلى هذا النحو إننا نعنى بالخير، ما يحققه، ولوصوله إلى كماله لا ما يقضى عليه نهائيًا، كما إن غاية الشرّ لا ما يقضي عليه نهائيًا، بل ما يوصله من الأذى، إلى الذروة، هاتان الغايتان هما الخير الأسمى والشر الأسمى»[2].

---

(١) كزافييه ليون دوفور، **معجم اللاهوت الكتابي**، أشرف على الترجمة ونظمها علميًا أنطونيوس نجيب، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٣٣٤.

(٢) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، نقله إلى العربية يوحنا الحلو، التراث الروحي، ج ٢، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٦)، ص ١٠٢-١٠٣.

## إشكالية الخير والشر في المرحلة المانوية

أثارت إشكالية مصدر الخير والشر الفلاسفة والحكماء في مختلف العصور والأمصار. وكما أسلفنا، لم يكن أوغسطين بمعزل عن النقاش الذي كان فلاسفة عصره يطرحونه، وهو مما جعله ينجر نحو هذه الطروحات؛ إذ وجدناه يتنقل بين آراء متناقضة وفلسفات متعارضة، لعل أهمها التصور المانوي الذي سيطر عليه فترة زمنية طويلة، أي المرحلة التي اعتنق فيها المانوية، في حين وجدناه ينتقل في ما بعد إلى القول بالتفسير المسيحي، بعد تخليه عن المانوية واعتناقه المسيحية.

بين المرحلتين، مال أوغسطين إلى الفلسفة، وهذا ما جعله يتنقل بين مختلف التيارات الفلسفية ومذاهبها. ومعلوم أن إشكالية والخير والشر فلسفية أيضًا وليست دينية فحسب، وهو ما جعله يناقش هذه المسألة ويرد عليها.

لذا، نجد أنفسنا مضطرين إلى عرض فكرة مصدر الخير والشر وفقًا لهذه التصورات المختلفة، حيث نبدأ بالمانوية [٣]، التي ترى أن هناك إلهين مختلفين، أحدهما يصدر عنه الخير، وهو إله الخير أو النور أهورامزدا، والآخر هو أهريمان الذي يصدر عنه الشر أو الظلام، والصراع بينهما مستمر من الأزل، غير أن النصر في النهاية سيكون لإله الخير.

عبّر أوغسطين عن تصوره في هذه المرحلة تعبيرًا دقيقًا في كتابه **الاعترافات**، حينما قال: «أحببت في الفضيلة السلام، وكرهت في الفساد النزاع، تارة أرى وحدة وتارة أرى الانقسام. بيد أني اعتقدت أن هذه الوحدة مزيج من النفس المتعلقة، وطبيعة الحق، والخير الأسمى الذي لم يكن جوهرًا في ذاته وحسب، بل حياة واقعية... لقبت الأول موناد Monad باعتبار أنه نفس بلا جنس، ودعوت الثانية دياد Dyad مثل الغضب وقت العنف، ومثل الشهوة وقت الفساد. ولم أعِ آنذاك ما كنت أتحدث عنه لأني لم أكن أعلم أن الشر ليس جوهرًا، وأن نفوسنا ليست الخير الأسمىَ الذي لا يتغير»[٤].

غير أن أوغسطين سرعان ما تخلى عن المانوية، مُرجعًا ذلك إلى اكتشافه فساد تصوراتها، وهذا بعد أن قابل في مدينة قرطاجة ـ مكان إقامته حينذاك ـ قسًا مانويًا واكتشف عجزه عن الإجابة عن الكثير من التساؤلات، بعدما قارن رؤيته برؤية الفلاسفة، ليكتشف أن وجهة نظر هؤلاء أصدق وأدق، مع اعترافه بفصاحة الأسقف المانوي، وهذا ما يعبّر عنه بقوله: «كان هناك أسقف مانشي يدعى فوستوس، وكان بمثابة ‹فخ إبليس›[٥]، وحضر إلى قرطاجة، ووقع في فخه بالفعل كثيرون بسبب لغته الناعمة، ورغم أنني أثنيت على فصاحته، استطعت أن أميز حقيقة الأشياء التي كنت مولعًا بتعلمها، فلم أعِر اهتمامًا إلى أسلوب استطعت أن أميز حقيقة الأشياء التي كنت مولعًا بتعليمها، فلم أعر اهتمامًا إلى أسلوب الخطابة ذاتها وطريقتها، بل كان اهتمامي بالمعرفة التي يمكن أن أتغذى بها... ولما كنت مطلعًا على كتب الفلاسفة، ومتذكرًا معظم أقوالهم، رحت أقارن ذلك مع ما جاء به المانشيون من خرافات كثيرة، ثم خلصت من تلك المقارنة بترجيح كفة الفلاسفة»[٦].

---

(٣) عرضنا للمانوية في كتابنا **تصنيف القيم بين الدين والفلسفة**، ط ١ (الجزائر: دار بهاء للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ص ٨٠ ـ ٨٦.

(٤) أوغسطينوس، القديس، **اعترافات القديس أوغسطينوس**، ترجمة برتي شاكر، ط ٢ (القاهرة: دار النشر الأسقفية، ٢٠٠٥)، ص ٦٣.

(٥) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس،» الأصحاح ٣، الآية ٧.

(٦) أوغسطينوس، القديس، **اعترافات القديس**، ص ٦٨.

ونجد أوغسطين في ما بعد يوجّه سهام النقد إلى ماني شخصيًا، واصفًا إياه بالجهل وادعاء المعرفة: «لقد كان هذا الضال يثرثر بأشياء كثيرة، وعندما واجهوه من تعلموا بحق تلك العلوم، ظهرت حقيقة معرفته وفهمه. بيد أنه لم يرض أن يكون في منزلة أدنى في نظر الناس، فراح يقنع الناس إن الروح القدس المعزى الذي يغني المؤمنين ساكن فيه شخصيًا، وبكامل سلطانه، رغم أنه كان يعلم تعليمًا كاذبًا حول السماء والنجوم وحركة الشمس والقمر، ورغم أن مثل هذه التعاليم لا علاقة لها بالأمور الدينية، وقد أصبح هذا دليلًا دامغًا على وقاحته في تدنيس المقدسات، لأنه يتحدث عن أمور يجهلها، وبجهل وزهو باطل يزيّف الحقائق، وينسب لنفسه صفات ليست له، حتى يدّعى أنه في صورة شخصي إلهية»(٧).

من التصورات المانوية التي آمن بها أوغسطين في هذه المرحلة وانتقدها في ما بعد، أي في مرحلته المسيحية، السخرية بالأنبياء والقديسين. وقد أضاف في اعترافاته بأنه قام في هذه الفترة، وحتى قبلها، بارتكاب مختلف الشرور والآفات، من سرقة وزنا وكذب.

والغريب أن ارتكابه الشرور لم يكن بدافع الحاجة أو الضرورة، وإنما بدافع المتعة: «سوف أسترجع الأن حماقتي الماضية، وفساد نفسي الشهوانية، لا حبًّا فيها، بل حبًّا فيك أنت إلهي... سأعود بنظري إلى أكثر طرقي شرًا وأكثر الذكريات مرارة... وصرت فاسدًا.. أحاول أن أُبهج نفسي وأسعى لإرضاء البشر... عند وصولي لمرحلة الشباب وانفعالاتها، تصاعد دخان رغبات جسدي الدنيئة التي غطت كالسحب قلبي وأظلمته حتى أني لم أعد أميز بين الصفاء الواضح للحب، وغشاوة الهوى والشهوة»(٨).

رغم أن أمه نصحت له ألا يرتكب الزنا، فإنه اعتبر نصيحتها نصيحة نسائية يجب تجاهلها وليس الالتزام بها، ليتمادى في الشر، ويلجأ إلى السرقة من دون أن يكون في حاجة إلى ما يسرق، وإنما بدافع تقليد الشبان الآخرين وإثبات أهليته لفعل الشر. وفي هذا السياق، يذكر أنه سرق الإجاص: «كانت بالقرب من كرمنا شجرة أجاص (كمثرى) محمّلة بالثمار، ولكن لا لون ولا طعم لها، ورغم ذلك ذهبت بصحبة فتيان فاسقين في وقت متأخر ذات ليلة حسب عاداتنا الشريرة باللعب واللهو في الأزقة حتى أوقات متأخرة، وقمنا بهز هذه الشجرة وسرقة أحمال كبيرة منها لا لنأكل بل لكي نلقي بها إلى الخنازير لتتذوقها هي أيضًا. كنا نحب أن نفعل ذلك لا لشيء إلا لأنه كان مكروهًا من الآخرين»(٩).

ويضيف أنه كان في مرحلته المانوية يعمل على مخادعة الناس ودفعهم نحو الشر، كما يعمل غيره على مخادعته، وكأننا هنا في عالم شرير، يخدع فيه الجميع بعضهم البعض، وينخدعون ببعضهم البعض: «لقد ظللنا طيلة السنوات التسع بين التاسعة عشرة والثامنة والعشرين، من عمري يضلنا الناس تارة، ونضلهم تارة أخرى، نُخدع منهم ونخدعهم، نحيا مغلوبين على أمرنا من شهوات مختلفة. كنا نخدع الناس علانية إمّا عن طريق ما سمّوه التعليم الحر أو نخدعهم خفية عن طريق ادعاءات الدين الكاذبة»(١٠).

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

وليس غريبًا أن يصف أوغسطين لمرحلة التي عاشها قبل المسيحية بمرحلة تجسد فيه الشر في حياته، ولم يجد فيها ما يوحي بأن فيها بعض الخير، ولهذا نجده في كتاباته المختلفة يعمل على التبرؤ ممّا كان يفعل، فالشر تجسد فيها، ومن بقي على إيمانه بالمانوية أو الفلسفة، فهو يمثّل هذا الشر، في حين أن من تخلى عن ذلك ودخل المسيحية يمثّل الخير المطلق.

وما يؤسف له في هذا السياق هو غياب كتابات أوغسطينية تعبّر عن الموقف في الفترة التي كان فيها مانويًا، وكل ما عثرنا عليه هو نتاج المرحلة المسيحية. وبطبيعة الحال جاءت حتى رؤيتها للمانوية ولتصوراتها ـ التي كانت هي تصوراته في مرحلة ما ـ متأثرة بهذا التحول، الأمر الذي يدفعنا إلى التعامل مع هذه الرؤية بحذر، وعدم الانجرار خلفها، ونتساءل في الوقت نفسه عن رؤيته الجديدة لمشكلتي الخير والشر. هذا ما يناقشه في كثير من أعماله، منها **مدينة الله** و**الاعترافات** و**في الحياة السعيدة**.

## إشكالية الخير والشر في الفلسفة

يعود اهتمام أوغسطين بالفلسفة إلى مرحلة متقدمة من حياته، فقد اكتشف أثناء دراسته في مسقط رأسه سوق أهراس أو في موطن هجرته قرطاج، تصورات الفلاسفة ونظرياتهم. وكان يقف على آراء الفلاسفة: «أقوال الفلاسفة الصحيحة... كم كانت أعماق نفسي تلهث وراءها لتدركها، فحينما يتفوهون باسمك، أو يذكرونه في كتبهم الضخمة العديدة، كنت أنتبه لصدى الصوت. لقد تضورت جوعًا لك، فعندما قدموا أطباقًا للأكل، قدّموا الشمس والقمر بدلًا منك أنت. وإن كانت هذه الأطباق جميلة ورائعة إلا أنها أعمالك، وليس أنت ذاتك وحتى هذه الأعمال المادية ليس أول ولا أهم أعمالك، فهنالك أعمالك الروحية السماوية السامية المتلألئة»[11].

أمّا في ما يتعلق برؤية الفلاسفة لإشكالية الخير والشر، فيعتبر أوغسطين أن اهتمام هؤلاء بهذه الإشكالية يعود إلى الغريزة الطبيعية فيهم، والمتمثّلة في البحث عن الحقيقة، غير أن هذه الغريزة لم تمنعهم من التفرق والانقسام إلى مدارس عدة، تذهب كل منها مذهبًا مختلفًا، غير أنه يمكن أن نلخّص هذه الآراء في ثلاثة: رؤية تحصر الخير والشر في النفس؛ رؤية تحصر الخير والشر في الجسد؛ رؤية تحدد الخير والشر في النفس والجسد معًا. ومع هذا، جمع أحد الفلاسفة أكثر من مئتين وثمانية وثمانين فريقًا من فِرق الفلاسفة، سلك كل واحد منها مذهبًا مختلفًا في هذا الجانب، انطلاقًا من التقسيم الثلاثي السابق ذكره، وهذا ما يعبّر عنه بقوله: «واستنادًا إلى هذا التقسيم الثلاثي في الفئات العامة، جاء فرّون ليضع في كتابه (الفلسفة) بدقة وعمق، هذا العدد الضخم من الآراء العقائدية، فيصل بسهولة إلى مائتين وثمان وثمانين شيعة، إن لم تكن حقيقية، فأقله، ممكنة، مع القبول ببعض الفوارق»[12].

انطلاقًا من رؤية هذا الفيلسوف، يستخلص أوغسطين أن هناك أربعة أشياء يسعى الناس إليها بالفطرة، وهي: «اللذة التي تقوم على إثارة الحواس حتى النشوة، والراحة أو الخلو التام من كل ألم جسدي، أو الاثنتان معًا اللتان يجمعهما أبيكور تحت اسم اللذة، أو بشكل عام الخيور الأولى للطبيعة والتي

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٢) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، ج ٢، ص ١٠٣.

تتضمن السابقتين وسواهما أيضًا كالصحة الجسدية وسلامة الأعضاء، وأدبيًا المواهب الأدبية الموزعة دون تكافؤ» (١٣).

لهذا، فإن الانسان في سعيه نحو الخير الأول أو الخيور الأولى يُعَدّ سعيًا طبيعيًا، فهي في صميمنا: «الخيور الأولى للطبيعة هي في صميمنا حتى أنه يجب علينا، حصولًا عليها، أن نبحث عن الفضيلة، ثمرة التربية النهائية، أو نبحث عنها وصولًا إلى الفضيلة، أو نبحث عنها حبًّا بها»(١٤).

يؤكد أوغسطين أن الغاية من دراسة الفلسفة، بحسب وجهة نظر الفلاسفة، هي الوصول إلى السعادة: «وما من سبب يحمل الإنسان على درس الفلسفة سوى ما يشعر به من رغبة في السعادة، أمّا ما يجعل الانسان سعيدًا فهو غاية الخير، وتاليًا كل شيعة لا تبغي الخير ليست شيعة فلسفية»(١٥).

وانطلاقًا من رؤيته، أو بالأحرى من دراسته للفلسفة، يستخلص أوغسطين أنواعًا عدة من الخير، منها الخير الأسمى وخير يشاركه الغير. غير أن الانتقادات الأوغسطينية لفكرة الخير والشر عند الفلاسفة بصورة عامة تكمن في رفضه تعدد تصوراتهم ووجهات نظرهم، التي تجعل الإنسان يحار بين مختلف أشكال الخيرات، فنجد أوغسطين في هذا السياق يعدِّد تصوراتهم في قوله: «وعلى هذا النحو، حينما يسأل إنسان هل يجب على الحكيم أن يتعلق بالحياة الاجتماعية لكي يريد الخير لصديقه فيوفره له كي يؤمنه لنفسه، ذاك الخير الأسمى الذي يجعل الإنسان سعيدًا أم يوجه نشاطه كله لنفسه دون سواه؟ إذ ذاك لن يعود الخير خيرًا أسمى بل خيرًا يشاركه فيه آخر، وهي مشاركة في تقاسم الخير والشر» (١٦).

لا يختلف الأمر مع الشكاك الذي يطرح التساؤل حول الشك في حقيقة الخير الذي يفترض أن ينشده الإنسان: «إذ ذاك لن يكون الأمر متعلقًا بتحديد الغاية المنشودة بل إن وجب الشكّ أم لا بحقيقة الخير الذي نظن أن من الواجب أن ننشده، وبتعبير آخر إن طالب به أحدهم بصفته خيرًا حقيقيًا، وطالب به آخر بصفته خيرًا مقبولًا، هذا إذا لم يكونا على خطأ، فكلاهما متفق على نشدان الخير الوحيد»(١٧).

عندما ينتقل الرجل إلى الحديث عن موقف الكلبيّين من الخير، نجده يقول: «وهكذا فإن الفرق بين العادة وطريقة حياة الفلاسفة الكلبيّين لا يلامس مسألة الخير الأسمى»(١٨)، ويستخلص وجود تعدد رؤيا الفلاسفة لمشكلة الخير؛ فـ «هناك أناس وضعوا الخير في غايات متباينة، منهم من وضعه في الفضيلة، ومنهم من وضعه في اللذّة، وجميعهم يسلكون مسلك الكلبيّين، وعلى هذا النحو، إن ما يميّز بين الكلبيّين وسائر الفلاسفة يبقى غريبًا عن اختيار الخير الذي يؤمن السعادة، وبعيدًا عن الأسلوب الذي يوصل إليه»(١٩).

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣_١٠٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦_١٠٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(١٨) المصدر نفسه، ص١٠٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

يعتبر أوغسطين أن فيرون فضّل ثلاثة مذاهب (ثلاث شيع) على البقية: «ها إنّي أشير إليه بألفاظ سريعة وواضحة على قدر الإمكان، هكذا تتكوّن الشيع الثلاث، أي بالسعي إلى الخيور الطبيعية الأولى في سبيل الفضيلة، أو بالسعي إلى الطبيعة في سبيل الخيور الطبيعية الأولى، أو بالسعي معًا إلى الفضيلة والخيور الأولى للطبيعة»[٢٠].

## إشكالية الخير والشر في المرحلة المسيحية

بعد أن اعتنق أوغسطين المسيحية، أو بالأحرى عندما عاد إليها، تبدلت تصوراته وآراؤه في مختلف مجالات القيم، ولم تكن إشكالية الخير والشر بمعزل عن هذا التغيير، لتتحول مصادر ثقافته إلى **الكتاب المقدس** بعهديه: القديم والجديد، بالإضافة الى كتابات الرسل[٢١]، حيث نجده يقدم معالجة جديدة لهذه الإشكالية، ويتخذ منها معيارًا لتحديد مفهومه للخير والشر وطبيعتهما.

في هذا السياق نجده يذكر في كتابه **مدينة الله** أن الله أصل الخير ومصدره، وأن الشر نتج من الخطيئة، وفي هذا السياق، نجده يقول: «وفي الواقع لقد خلق الله الإنسان سليمًا، مستقيمًا، لأنه خالق الطبيعة دون الألم، ولكن الإنسان قد خطئ بحرّيته، فعوقب بعدل، وانتقل إلى ذرّيته فساده والعقاب ـ لأننا جميعنا كنا فيه عندما كان وحده يمثلنا جميعًا»[٢٢].

يستند أوغسطين في عرضه نشأة الشر، وبالتالي وقوع الإنسان في الخطيئة، إلى ما جاء في سفر التكوين، عندما تحدث عن تناول حواء وآدم التفاحة، متجاهلَين تحذيرات الرب[٢٣]. ويبين الكيفية التي اكتسب بها الإنسان الشر بقوله: «لقد سقط في الخطيئة بواسطة المرأة... بيد أن البزرة التي كان علينا أن نخرج منها قد شوّهتها الخطيئة وحملت أثقال الموت، بحكم عادل، جعلت الإنسان في الحالة عينها.

وعلى هذا النحو من الإفراط في الحرّية، نتج زمن الشر، الفاسد في ينبوعه، وشبه المهترئ في أصله، إلى الموت الثاني لا ينتهي والذي يتحرّر منه فقط الإنسان بالنعمة الإلهية»[٢٤].

بل إنه يذهب أكثر من هذا، عندما يعتبر أن الله لم يخلق الشر أصلًا، وحتى إبليس لم يخلقه شريرًا، غير أن هذا الأخير هو من أراد أن يكون شريرًا: «وعلى هذا النحو، فقد شاء أن يكون إبليس الذي خرج صالحًا من يد الله أن يصير شريرًا بإرادته الذاتية، وإذا أُرسل إلى المناطق السفلى أصبح لعبة في يد الملائكة، بحيث إن التجارب التي يزرعها تحت أقدام القديسين تعود لخيرهم»[٢٥].

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٢١) نتحدث هنا عن الرسل بمعناهم المسيحي، أي تلاميذ السيد المسيح، الذين تكفلوا بنقل رسالته.
(٢٢) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، ج ٢، ص ١٢٦.
(٢٣) سنتحدث عن هذا الموضوع، بتفصيل، في أثناء حديثنا عن الخطيئة.
(٢٤) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، ج ٢، ص ١٢٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

غير أن التساؤل الذي يُطرح هنا يتعلق بمدى معرفة الله بما سيفعله إبليس من شر ويزرعه، فيجيب أوغسطين عن هذا التساؤل بقوله: «ما كان الله يجهل ما سوف يعمله من شر، وكان يعلم مسبقًا بالخير الذي سوف ينتج عن تلك الفوضى... بالطبع كان يعرف مسبقًا كيف يتصرف بذاك الكائن الساقط»(٢٦). والسر في ما وراء ذلك يكمن في معرفة الله المسبقة: «فما كان الله خلق ملاكًا واحدًا... و ما كان خلق إنسانًا واحدًا وعلم مسبقًا بفساده لو لم يكن عالمًا كيف سيجعلهما في خدمة الأبرار»(٢٧).

بهذا نجد أن فعل الشر والخير ليس فعلًا إنسانيًا خالصًا، بل تشترك في القيام به الملائكة أيضًا، ذلك أنه قبل «أن نتحدّث عن خلق الإنسان، الزمن الذي بدأت تظهر فيه المدينتان في ما تتضمّنان من كائنات عاقلة... عليّ أن أقول بعض كلمات في الملائكة أنفسهم لكي أبرهن، ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، عن التوافق التامّ بين المجتمع الملائكيّ والمجتمع البشريّ، وعن وجود مجتمعين، من الصالحين والأشرار، من البشر والملائكة، ولا وجود لأربع مدائن أو لأربعة مجتمعات»(٢٨).

هكذا نستطيع القول إن ثنائية الخير والشر تتعدى الإنسان إلى سائر المخلوقات نتيجة مصدرها الواحد: «أن تكون ميول الملائكة الصالحين والأشرار المتناقضة وليدة التناقض بين الإرادات والرغبات فيهم وليست وليدة الاختلاف في الطبيعة والمبدأ طالما أنهم جميعهم من خلق الله، الصانع والخالق لكلّ جوهر بطبيعته... وعلى هذا النحو يتّحد البعض بالله فيسعدون ويتخلّى الآخرون عن الله فيشقون»(٢٩).

وفي الوقت نفسه، نجد أوغسطين يميّز بين نوعين من الخيور، الأول يُطلق عليها مصطلح خيور عظيمة، والثاني هو الخير الأسمى. ويكتسب الإنسان النوع الأول، في حين أن الله هو من يختص بالنوع الثاني: « وعليه، فإننا نقول إن الله الواحد الحقيقيّ والسعيد، أمّا أعماله، وهي جيّدة، لكونها منه، وقابلة للتغيير لكونها غير خارجة منه، بل من العدم، ليست الخير الأسمى لأن الله أسمى منها، ومع ذلك فهي خيور عظيمة، على ما فيها من تغيير، ولكي تكون سعيدة عليها أن تعانق الخير الثابت، غير القابل للتغيير إنه خيرها الأوحد حتى أنها بدونه شقيّة»(٣٠).

ولا يبرئ الرجل نفسه من سلوكه طريق الشر في مراحل كثيرة من حياته، خاصة قبل اهتدائه إلى المسيحية، وهذا ما يعترف به صراحة حينما يقول: «سوف أسترجع الآن حماقتي الماضية، وفساد النفس الشهوانية... سأعود بنظري إلى اكثر طرقي شرًا وأكثر الذكريات مرارة لعل حلاوتك التي لا تنتهي أبدًا تدركني، فحلاوتك النقية الراسخة تجمع شتاتي التي تمزقت إربًا من جراء الانغماس في الملذات. عندما بعدت عنك أيها الخير الأوحد فقدت نفسي بين العديد من الأشياء»(٣١).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٣١) أوغسطينوس، القديس، **اعترافات القديس**، ص ٢٥.

بهذه الكيفية، يكون عمل الله هو العمل الصالح؛ ذلك أن العمل الصالح يخرج من يد إله صالح، وهذا ما تنبّه إليه الفيلسوف اليوناني الكبير أفلاطون نفسه: «إذا سألنا الله، الإله: (قال: كن، فكان). الدافع: (لأنه حسن). وما من مبدع أفضل من الله. وما من فنّ أقدر من كلمة الله، ولا من دافع أحسن من جودة عمل إله صالح، أفلاطون نفسه يجد هذا الدافع إلى صدور عمل صالح عن إله صالح، هو في غاية الدقة والصلاح... أفلاطون محِق في قوله، العمل الصالح مبعثه إله صالح»[٣٢].

ويرى أوغسطين أن هذه الحقيقة التي وصل إليها أفلاطون يمكن الوصول إليها بطريق من الطرق المختلفة، يذكرها على النحو التالي : يمكن أن يكون الرجل قد اطّلع عليها من خلال دراسته الكتب المقدسة التي سبقته؛ يمكن أن يكون قد أخذه على من اطلع على الكتب المقدسة؛ يمكن أن يصل إليها عن طريق التأمل العقلي الثاقب.

وبغضّ النظر عن ذلك كله، فإن الغاية هي الوصول إليها وتأكيدها، وهي ما وصلت إليه الفلسفة عن طريق أفلاطون[٣٣].

يبقى الانسان عاجزًا عن معرفة طبيعة الفعل؛ ذلك أن الصلاح أساس الأشياء، بل أن الإنسان يخطئ حتى في معرفة الشر، إذ يخفى على بعض المنحرفين الدوافع الحقيقية التي تقف وراء خلق الله للفعل. وهذا ما غاب عن الهراطقة ـ بحسب أوغسطين ـ عندما توقفوا عند معرفة ظواهر الأفعال دون طبيعتها: «لأننا بحكم عذاب الخطيئة العادل، ترانا ضعفاء محكومًا علينا بالموت. يطاردنا ألف حادث وحادث، يناقض بعضها بعضًا، كالنار والبرد ووحشية الحيوانات الكاسرة. لا يرى الهراطقة جمال الشيء في محيطه الطبيعي، والتنظيم الرائع للأشياء، وما هي عليه من جمال، وما تغنى به كل واحدة بمفردها، والمجتمع بأسره، وما تضفي علينا من خير إذا عرفنا أن نحسن استعمالها بشكل شرعي ونيّر»[٣٤].

لذا، على الإنسان ألا يلقي التهم جزافًا، وألا يتسرع في إصدار الأحكام، وإنما عليه أن يبحث في الدوافع الحقيقية؛ إذ يمكن أن تكون فوائد بعض الأشياء خفية لغاية يريد الله تحقيقها. ولعل أبلغ مثال على ذلك أن بعض السموم ربما يتحول إلى أدوية إذا ما أُخذ وأُعد بكيفية معتدلة، بينما ربما يتحول بعض الأطعمة الشهية، إذا ما بولغ في تناولها، إلى سموم قاتلة.

وهكذا نجد أوغسطين يقدم معالجة لمشكلة الخير والشر مختلفة عن معالجات فلاسفة عصره؛ فهي معالجة ترفض التصور المانوي القائم على فكرة الثنائية، كما أسلفنا. كما أنه في الوقت نفسه ينتقد المعالجات الفلسفية رغم أنه يعترف بأن فيها بعض الجوانب التي يمكن أن نأخذ منها، غير أن كمال المعالجة يراه في المسيحية التي اعتنقها بتأثير من أمبرواز، وبطلب من أمه، ويجد له حلًا في المسيح.

(٣٢) أوغسطينس، القديس، **مدينة الله**، ج ٢، ص ٣٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

## مشكلة السعادة

تبقى مشكلة السعادة من الإشكاليات الفلسفية المتميزة؛ إذ إنها شغلت الفكر الشرقي، كما شغلت الفلسفة اليونانية في مختلف مراحلها، وهذا ما وقفنا عليه أيضًا في الفلسفة المسيحية عامة وفلسفة أوغسطين بشكل خاص. ففي ماذا تتجلى رؤية الرجل لهذه الإشكالية؟ وماهي دوافع اهتمامه بها؟ وهل يمكن أن تكون الفلسفة طريقًا للسعادة؟

### دوافع الاهتمام بإشكالية السعادة

أثارت مشكلة السعادة اهتمام أوغسطين شابًا، وظلت تؤرقه وهو كهل، ولم يتوقف عن الاشتغال بها حتى أيامه الأخيرة. ويعود هذا الاهتمام المبكر إلى اطلاعه على ما كتبه الفيلسوف الروماني شيشرون في هذا المجال، وخاصة في كتابه **هورتنسيوس**، كما يقر هو شخصيًا في كتابه **في الحياة السعيدة**، عندما يقول: «في السنة التاسعة عشرة من عمري اكتشفت في صفّ الخطابة كتابًا لشيشرون يسمّى هورتنسيوس، فاضطرمت حبًّا للفلسفة وفكّرت على الفور، في أن أوقف نفسي على دراستها، لكن الغيوم الدكناء أفسدت عليّ السبيل إليها، وعلى مدى طويل، أعترف بذلك فسقطت في البحر على كواكب ووقعت في خطأ ثم أصلحت أموري، وكأن وهمًا صبيانيًا قد أبعدني عنه، خوفًا من بحث يخصني أنا دون سواي.

وإذا تجاسرت على ذاتي بدّدت تلك الغيوم الكثيفة، واقتنعت بأنه يجب أن نصدّق من يعملون، ونفضلهم على من يأمرون، وتحقق حين وقعت على من يعرفون ذلك النور الذي تراه عيوننا، إلى مستوى الحقيقة الإلهية السامية التي يجب احترامها، ولا يعني أني التزمت ذلك الاعتقاد، لكن أخذت به، بمثابة حجاب، يغطون به شيئًا ما، لا بدّ أن يكشفوه في يوم من الأيام.

لكن توقّفت تلك الانطلاقة السريعة في اقتحام الفلسفة، ذاك ما أعترف به بسبب امرأة أغوتني وأمجاد استهوتني فسيطرت عليّ بعد أن ذقت طعمها، ثم أقلعت إلى مينائها حيث رحت أتمتع بالراحة التي يتمتع بها نفر من السعداء»[٣٥].

غير أن الرجل سرعان ما عاد إلى البحث في الحياة السعيدة، متتبعًا نصائح شيشرون، وهكذا نجده يتجه إلى مطالعة كتب أفلوطين الفلسفية التي جعلته يفتتن بها، ويجد نفسه في تناقض مع إيمانه المسيحي، وكان عليه أن يختار بسرعة وجهة سيره، فوجدنا أنه لا يتردد في اختيار طريق الإيمان نتيجة علاقاته الكنسية الوطيدة، وهذا ما يعبّر عنه صراحة في كتابه **في الحياة السعيدة**، عندما يقول: «وفيما أخذت أقارنها بما قدّمته إلى السلطة الضامنة للكتب الإلهية، فتنت بها فقررت أن أقطع حبال كل مراكبي.

غير أن المحبة التي كانت تشدّني إلى بعض الأشخاص منعتني، وإن كنت مستندًا إلى نظريّات باطلة، فما هو العون الذي انتظرته من عاصفة بدأت كالكارثة عليّ، حينذاك شعرت بوجع في صدري وثقلت

(٣٥) أوغسطينس، القديس، **في الحياة السعيدة**، نقله إلى العربية يوحنا الحلو (بيروت: دار المشرق، [د. ت.])، ص ٩٢.

عليّ مهنة كنت أمارسها جعلتني أدق صفارة العودة، فأرخيت أشرعي وتوجهت بمركبي المصدّع والمترجرج صوب الأمان المنشود»[٣٦].

وهذا يبرز لنا مكانة الفلسفة في عصر الرجل، والدور الذي كانت تؤديه، فالاشتغال بها كان من عليّة القوم وأكثرهم شهرة، لدرجة أن الاشتغال بها ظلت تستهوي الكثيرين.

## الفلسفة طريقًا للسعادة

هذا الموقف الأوغسطيني يدفعنا إلى التساؤل عن موقفه من المتخذين الفلسفة وسيلةً للوصول إلى تحقيق السعادة. ويأخذ هذا التساؤل مشروعيته من مسلّمته القائلة بأن الجميع يعمل ويسعى لتحقيق السعادة. وعند العودة إلى نصوص أوغسطين المختلفة والمتوزعة في كثير من مؤلفاته، وخاصة **مدينة الله** و**الاعترافات** و**تعليم المبتدئين أصول الدّين المسيحي** و**في الحياة السعيدة**، وأخيرًا **في الكذب** أو حتى في غيرها، نكتشف الطريق مختلفة عن طريق شيشرون في الاتجاه، غير أنها تتفق معها في نقطة الوصول. لذا، نجده يقر بأن القليلين من الناس من يدركون المكان الذي يجب الوصول إليه في هذه الحياة، وهو ما يعبّر عنه صراحة في قوله: «أيًّا كان السبب، قليلون هم الذين يعرفون المكان الذي يجب الوصول إليه، وكيف هي العودة منه، إذا هبت عاصفة مضادّة، وألقت بنا رغمًا عنّا، مع كل ما يبدى من جهود، على ما نحن فيه من جهل، وظلال، فوق الأرض التي نتوق إليها بكل قوانا»[٣٧].

هذه الرؤية دفعته إلى تقسيم القليل من المؤمنين بطريق الفلسفة إلى ثلاثة أنواع من هؤلاء المؤهلين للإبحار في طريق السعادة، على النحو التالي:

**الفريق الأول** يحدده أوغسطين بقوله: «نبدأ بالذين، منذ أن بلغوا سن الرشد، لا يحتاجون إلا إلى انطلاقة بسيطة، وإلى القليل من التجديف ليتخلّوا عن مكان قريب جدًا، للوصول إلى ذلك الميناء الآمن ومنه يرسلون إلى أكبر عدد ممكن من مواطنيهم إشارات برّاقة، تشهد لما أنجزوه وتدعوهم إلى أن يكدّوا ويجدّوا وصولًا إليهم»[٣٨].

**الفريق الثاني**، يعتبر أوغسطين أفراده مختلفين عن الفريق الأول ومخدوعين بمظهر البحر فيؤثرون خوضه، ويسافرون بعيدًا عن وطنهم الذي نسوه: «وإذا استمرت الرياح مواتية لهم، بشكل يمكن تعيينه، انطلقوا مزهوّيين، فرحين، يستمتعون، بلا انقطاع، بصفو الذات والأمجاد الكاذبة، ويندفعون في سفرهم فوق لجج عميقة من التعاسة والشقاء»[٣٩].

**الفريق الثالث** يتكون من فئة تمتاز بأنها: «تجمع من يزالون على عتبة الشباب إلى من غامروا في أسفار كثيرة وطويلة ويشتركون في مشاهدة علامات، وإن كانوا في غمرة المياه يشدّهم حنين وطنهم الحلو

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٢-٩٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٩-٩٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

العذب، حينذاك فعلًا يعود ضلال يمسك بهم ويمنعهم، بل يدخلون حقًا، في حين أن الآخرين، وهم الأكثر عددًا فلا يزالون يتيهون طويلًا، وغالبًا ما يعرّضون سفينتهم لخطر الغرق، إمّا لكونهم لا يفيدون من الوقت الملائم للسفر بحرًا، وقد تهبّ أحيانًا كثيرة، عاصفة تضادهم وتُلقي بهم في حياة السلام التي يسعون إليها بإجماع»[٤٠].

رغم تعدد الساعين إلى تحقيق السعادة عن طريق الفلسفة، فإن هؤلاء جميعًا يصطدمون، بحسب أوغسطين، بعوائق مشتركة تحول دون تحقيق غايتهم. ولما كان الرجل شبّه هؤلاء ببحارة يستخدمون مركبًا في بحر هائج، فإن هذا المركب يصطدم في أثناء إبحاره بصخر هائل يعيق رسو المركب في الشاطئ ووصول الركاب إلى وجهتهم بسلام، وبالتالي تحقيق الغاية من رحلتهم الصعبة، فبماذا يتمثّل هذا العائق أو الصخر بالتعبير الأوغسطيني؟

يجيب الرجل بأن العائق الأكبر الذي يحول بين العقل وتحقيق السعادة، رغم جهده الكبير المبذول في التغلب على ذلك، يتمثّل في الغرور، والمجد الباطل وما يرافقه من وهْم يصاحب سالكي هذه الطريق، وهذا ما يُستخلص من قوله: «ما هو الصخر الذي يسعى العقل إلى أن يحذّر منه الذين يتقدمون إلى الفلسفة، إن لم يكن ذلك الجهد المتباهي، سعيًا إلى مجد باطل؟ آنذاك لا شيء يثبت ويبقى في البناء، فيبتلع أورام الصلف التي تقدم وفوق أرضه السريعة العطب، فتتفلّع تحت الأقدام وتتنزع من المساكن الوهّاجة أولئك الذين كادوا أن يلمّحوها لتلقي بهم في الظلمات»[٤١]. أضف إلى كل ما سبق عوائق اختلاف الفلسفات وتناقضها، وهو ما يُفقد المعتمد عليها اتزانه ويقوده إلى الضياع بدلًا من السعادة.

## طريق السعادة الأوغسطيني

هكذا نجد أن أوغسطين يرفض أن تكون الفلسفة طريقًا للسعادة فضلًا عن أن تكون الطريق الوحيدة، فهل هذا يعني استحالة الوصول إلى الحياة السعيدة، أم أنه لا بد من البحث عن طريق أُخرى؟ وأخيرًا، ما هي هذه الطريق إن وجِدت؟

الإجابة عن هذا السؤال نستهلها باعتراف أوغسطين، بداهة، بسعي جميع البشر نحو الحياة السعيدة عندما يقول: «إننا نريد أن نكون سعداء، فما أنهيت هذه العبارة، حتى وافق الحاضرون بالإجماع»[٤٢]. هذا من جهة، أما في ما يتعلق بكيفية تحقيق السعادة، فيفترض أن السعادة تتمثّل في تحقيق الإنسان ما يريده ويرغب فيه، من دون أن يكون تحقيق ما نريد كافيًا لتحقيق السعادة الكاملة، أمّا عدم تحقيق ما نريده، فسيقود حتمًا إلى التعاسة والشقاء. غير أن النتيجة التي يصل إليها صاحب كتاب **في الحياة السعيدة** تستوجب التوقف عندها لمناقشتها، خاصة أنها لا تمثّل وجهة نظره فحسب، وإنما تمثّل أيضًا موقف محاوريه من الحاضرين معه في هذه الجلسة المخصصة لمناقشة موضوع الحياة السعيدة بين

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

الفلسفة والدين، وهو ما يعبّر عنه حينما يقول: «لقد اتفقنا على القول إنّه لا يستطيع أحد أن يكون سعيدًا، إن لم يكن له ما يريد، ولا يكفي أن يكون للإنسان ما يريد لكي يكون سعيدًا، وتوافقنا جميعًا»(٤٣).

هذا التوافق بين أوغسطين ومحاوريه يدفعنا إلى التساؤل عن قيمته ومصداقيته المعرفية واللاهوتية. ويستمد هذا السؤال مشروعيته من النظر في طبيعة محاوريه من الحضور؛ فالاتفاق الذي جعل الرجل منه منطلقًا لما سيترتب عنه، بعد أن اعتبره مسلّمة، يدفعنا إلى الوقوف عنده، خاصة أنه جاء بين جماعة تنتمي إلى دائرة واحدة، تحمل الأفكار والمعتقدات والأهداف نفسها، فهؤلاء ينحدرون من منبع واحد ومنطلق واحد، ولا غرابة إذن في أن يكون منتهى هؤلاء واحدًا ومصبهم واحدًا. ولتأكيد ما نذهب إليه، نستحضر ما يقوله أوغسطين شخصيًا، حينما يتحدث عن هؤلاء الحضور: «أمّا المشاركون، فلن أتردّد في الاعلان عن اسم كل منهم بمفرده، لك أنت أيها الحبيب، وفي مقدمتهم أميّ التي بفضلها، هو ما أنا كل عليه، وأخي نافيجيوس وتريحاسيوس، وليستثيوس مواطني ونسيبيّ لاستيديانوس وريشكوس اللذين أبيت عليهما إلا أن يلبيا الدعوة، وإن لم يكن قد مرّا في مدرسة لتعلّم أصول الصرف والنحو... ومن بين الحاضرين أيضًا أصغرهم سنًا، إبني أديودات Adeodat ذو المستقبل الواعد»(٤٤).

وباعتراف أوغسطين نفسه، فإن قائمة الحضور لا تشتمل على شخصيات دينية وفلسفية ذات قيمة علمية، وإنما تتكون من مجموعة من الأصدقاء والأقارب، تجمع بينهم روابط الدم والجيرة، بداية من أمه مونيكا وولده أديودات، ونسيبه لاستيديانوس، فضلًا على مجموعة أُخرى من الجيران والأصدقاء، حيث نجد منهم من لم يرتد المدرسة أصلًا؛ فالجلسة الحوارية في حقيقة الأمر كانت احتفالية بذكرى ميلاد أوغسطين، تخللتها مأدبة غذاء متوزعة بين ثلاثة أيام، ومنه نستنتج أن التوافق يرجع في أحيان كثيرة إلى المجاملات العائلية أكثر منه نتيجة قناعات علمية.

نعود مرة أخرى إلى الحديث عن سعادة أوغسطين التي تتمثّل، كما أسلفنا، في الرغبة في تحقيق الخيرات، إلا أن هذه الأخيرة معرضة للفقدان، وهو ما يجعل صاحبها يشعر بالخوف من إمكانية فقدانها، وبدلًا من أن يشعر بالسعادة يتحول هذه الشعور إلى تعاسة. من هنا يستخلص الرجل أن تحقيق الخيرات المؤقتة والحصول عليها لا يسعدان صاحبه، وبدلا من ذلك، عليه أن «يوفر لنفسه ما هو باق على الدوام، ولا يمكن أن ينتزعه منه الحظّ، وإن ثار ضدّه، لقد وافقنا على الموضوع منذ برهة، أجاب تريجنسيوس، فقلت هل يبدو لنا أن الله أزلي سرمديّ ؟ إنه أكيد ولا حاجة إلى السؤال، قال ليشنسيوس، وافق الآخرون كلّهم في خضوع وتقوى، والنتيجة هي أن السعادة تكمن في أن يكون الله لنا»(٤٥).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٤٥) القديس أوغسطينس، **في الحياة السعيدة**، ص ١٠٠.

هذه النتيجة تقودنا مرة أخرى إلى تساؤل جديد يترتب عنها، ونقصد به: إذا كانت السعادة، كما أسلفنا في أن يكون الله لنا، فهل يكون لجميع الناس من الساعين لتحقيق السعادة عن طريق هذا المنهج، أم إنه يكون لفئة دون غيرها من الناس؟

تنبّه أوغسطين لأهمية السؤال، فقرر طرحه على محاوريه، غير أن أجوبة هؤلاء توزعت بين ثلاثة آراء:

**الجواب الأول**، إن من يمتلك الله هو من يعيش حياة حسنة، وهذا موقف ليشنسيوس.

**الجواب الثاني**، أن من يمتلك الله هو من يلتزم بعمل ما يريده الله، وهو موقف تريجينوس.

**الجواب الثالث**، إن من يمتلك الله هو من يتصف بنقاء الفكر، وهو موقف أديودات ومونيكا(ولد أوغسطين وأمه).

مع أن أوغسطين يميل بداية إلى هذا الرأي الأخير، وبغضّ النظر عن السبب الذي قاده إلى ترجيح هذا الرأي، فإنه يستدرك في ما بعد، ويعتبر أن لا تناقض بين هذه الآراء، وهذا ما نفهمه من قوله: «إنها لفكرة واحدة عبّرتم عنها كلّكم بألفاظ مختلفة، لأننا إذا نظرنا إلى الرأيين الأول والثاني، القائلين إن كل كائن يحيا حياة صالحة يعمل ما يريده الله، وكلّ من يعمل ما يريده الله يحيا حياة صالحة، ولا فرق أن يعيش الإنسان بصلاح، وأن يعمل ما يرضي الله، إلا إذا بدأ الأمر بخلاف ما قلنا، فوافقوا جميعًا، أمّا الرأي الثالث، فعلينا أن ننظر إليه باهتمام أعمق، لأننا تابعنا الأسرار الثلاثة المقدسة»[٤٦].

## المصادر والمراجع References

١. أوغسطينوس (القديس). **اعترافات القديس أوغسطينوس**. ترجمة برتي شاكر. ط ٢. القاهرة: دار النشر الأسقفية، ٢٠٠٥.

٢. ______. **تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي**. نقله إلى العربية يوحنا الحلو. ج ٣. ط ٢. بيروت: دار المشرق، [د. ت.] (التراث الروحي)

٣. ______. **شرح رسالة القديس يوحنا الأولى**. نقله إلى العربية يوحنا الحلو. ط ٤. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠١.

٤. ______. **في الحياة السعيدة**. نقله إلى العربية يوحنا الحلو. بيروت: دار المشرق، [د. ت.].

٥. ______. **في الكذب**. نقله إلى العربية يوحنا الحلو. ج ٣. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٧. (التراث الروحي)

٦. ______. **قيامة المسيح وقيامتنا**. ترجمة وإعداد الأنبا إيساك. [د. م.]: كنيسة السريان، ١٩٩٨.

٧. ______. **مدينة الله**. نقله إلى العربية يوحنا الحلو. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٦. ٣ ج. (التراث الروحي)

٨. دوفور، كزافييه ليون. **معجم اللاهوت الكتابي**. أشرف على الترجمة ونظمها علميًا أنطونيوس نجيب. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

Mohamed El Hanchi**

محمد علي الحنشي*

# حدود بناء الخطاب «العلمي» حول العامية: المغرب نموذجًا

# The Limits of Scientific Discourse on Vernacular Moroccan Arabic

**ملخص**: تناول الكاتب في هذا البحث أبرز طروحات المقاربة الغربية «العلمية» بشأن العامية المغربية، ووقف على مرتكزاتها وحدودها قصد استيضاح الرؤية حول أسس مشروع إحلال العامية محل الفصحى في جميع مناحي الحياة العامة والخاصة في المغرب. لذلك، كان لا مفر من المرور عبر الغرب الأوروبي - الأميركي للتعرف إلى كيفية نظرة باحثيه لوضعنا اللغوي وبناء طرحهم «العلمي» للعامية. كما كان لا مناص من المرور عبر الغرب للتعرف إلى مصدر خلخلته للاوعينا اللغوي. إن الخطاب الغربي ينطلق من «مفارقة العامية والفصحى»، ويدفع بانفصال العامي عن الفصيح، ويطالب بإعادة النظر في مكانة العامية لإحلالها مركز الصدارة اللغوية. ويتسم الخطاب الغربي بنمطين أساسيين لإنتاج الخطاب بشأن العامية. خطاب «علمي» وآخر سجالي هو بمثابة «صدى باهت» للأول، والخطابان معًا يشتركان في الدعوة إلى النهوض بالعامية.

**كلمات مفتاحية**: العامية، الهوية، المصالحة مع الذات، اللغة الأم، تبخيس القيمة، إعادة الاعتبار، الاعتراف، المكانة، تقدير الذات وتبخيس الذات والخصوصية

**Abstract**: A review of the various Moroccan academic approaches to understanding the Vernacular of Moroccan Arabic, that is Moroccan spoken Arabic, is provided in this paper. El Hanchi attempts to elucidate the foundations on which an academic understanding of Moroccan Spoken Arabic is built, in a bid to understand efforts which seek to replace Modern Standard Arabic with Moroccan Spoken Arabic across official channels throughout the country. To this end, the author examines the dominating Euro-American attitudes to language in Morocco, to better understand how Western scholars theorized Moroccan Spoken Arabic. Rhetoric in the Euro-American academe sets off from the supposition that there is an irreconcilable chasm between Modern Standard and

* باحث في اللسانيات الاجتماعية، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، المغرب.

** Sociolinguistics Researcher at the Institute for Studies and Research on Arabization (IERA), Mohammed V University, Rabat, Morocco.

Moroccan Spoken varieties of Arabic, demanding also that Moroccan dialect replace Modern Standard Arabic in official correspondence. Western academics, presenting ostensibly scholarly defenses for the promotion of Moroccan Spoken Arabic are joined by a less luminary, diatribe-based approach which is promoted by their lesser counterparts outside of the academe.

**Keywords:** Sociolinguistics; Language; Identity; Arabic; Morocco; Social Status

## مقدمة

في مستهل هذا البحث، نحدد منطلق الطرح «العلمي» الغربي لمسألة العامية من مفارقة الفصحى والعامية وأنماط تجاوزها، والأسس النظرية التي يقوم عليها. ثم نُبرز مرتكزات وحدود بناء صرحه النظري، ونقدّم انتقادات بعض المعرّبين الفرنسيين لهذه الطروحات. ويُعتبر هذا الطرح امتدادًا لنقد «صفاء العربية»، ليخلص إلى تعددها، ويندرج في إطار الطروحات المدافعة عن فكرة «إحلال العامية محل الفصحى»، التي بدأت في القرن التاسع عشر، ويساهم كل جيل جديد من الباحثين اللسانيين الغربيين في إعطائها «قوة إقناعية جديدة»، وهذا الجيل من الباحثين يتوسل بالمبادئ الحقوقية الكونية للدفاع عن اللغات الأم للأقليات ومن ضمنها العامية.

## الأسس النظرية للطرح «العلمي» حول العامية

يرتكز الطرح «العلمي» المدافع عن العامية على إبراز «مفارقة العامية والفصحى»، بحيث يسلط الضوء على تناقضات الوضع اللغوي المغربي وتعارضاته، ويبتغي طلب الانسجام باسم حق الاعتراف باللغة الأم (إحلال العامية محل الفصحى)، ونصادف هذه الطروحات باستمرار لدى بعض الباحثين اللسانيين الغربيين ومن يتبنّى وجهة نظرهم.

### مفارقة العامية والفصحى

تنطلق دومينيك كوبي في دراستها وضعية العامية في المغرب من هذه الملاحظة المفارقة: لا تتوفر العامية على مكانة رسمية في المغرب، لكنها تحتل مكانًا مهمًا عمليًا، لأنها لغة التداول اليومي. وسيكون حلّ هذه المعضلة بالنسبة إليها هو دفع منطق التحليل إلى مداه بترسيم العامية.

وتعضد أطروحتها بربط العامية المغربية بمفهوم الهوية؛ إذ لا يمكن الاعتراف بمغربية المغربي الحقيقية إلا إذا كان يتقن العامية المغربية في جميع تلويناتها، فمصالحة المغربي مع هويته تمر عبر إعادة الاعتبار إلى العامية[1].

(1) Dominique Caubet, «Métissages linguistiques ici (en France) et là-bas (au Maghreb),» *VEI-Enjeux* (Ville Ecole Intégration), no. 130 (Septembre 2002), p. 118.

ونلاحظ الطرح نفسه لدى كريستوف بيريرا الذي يرى أن العامية هي اللغة الأم لأغلبية الساكنة، لكنها لا تتوفر على مكانة لدى السلطات. وهو يرى أن العامية لا تُعتبر لغة بل لهجة، بلا قيمة معرفية، ولا تعلم في المدارس، وليست موضوع تدريس خاص، ولا تعتبر معرفة حقيقية، وهي مبخّسة القيمة. وما يضيفه هو أن العربية ليست اللغة الأم لأحد، رغم أنها اللغة الرسمية.

ويخلص بيريرا إلى أن الوقت حان لعدم التقليل من قيمة العربية المغاربية، لأن اللغة علامة تطبع الهوية. وكلما قلّلنا من قيمة العامية، نقلل من قيمة كل الساكنة وعاداتها وتقاليدها وثقافتها، فالعربية المغاربية هي لغة ثقافة ومن المهم التعريف بذلك[٢].

## الأرضية الحقوقية لإبراز المفارقة

لن نستوعب خطاب كوبي إذا لم نبحث عن جذوره في المنظومة الفكرية للحركات الحقوقية في الغرب. هذه المنظومة الحديثة نسبيًا تتضمن مسائل متعددة، من بينها مسألة الحقوق اللغوية للشعوب، بحيث أصبح الحق في استعمال اللغة الأم في السياق العالمي المعاصر أحد حقوق الإنسان الجديدة التي تدعمها المنظمات الدولية، لتمكّن «الأقليات» من المطالبة بحقوقها اللغوية[٣].

يستند النقاش المعاصر بشأن أخلاقيات الاعتراف بالهويات الثقافية واللغات الأم على أسس ذلك الإرث الحقوقي[٤]. ويرى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (Ch. Taylor) أن «الاعتراف ليس مجرّد مجاملة نقدمها للآخرين، بل هو حاجة إنسانية ملحة بالنسبة إليهم (...)، وانتفاء الاعتراف ينجم عنه إلغاء الهوية وإعطاء صورة سلبية عن الذات»[٥].

وتبرز مكانة العامية وقيمتها، ومدى ملحاحية الاعتراف بها من هذا المنظور الفكري والحقوقي. لذلك، يسعى البعض إلى الدفاع عن حقوق «عامية قائمة بذاتها». وتستند أطروحة «مفارقة العامية والفصحى» على هذه الأرضية الحقوقية من أجل الانتصار لـ«إحلال العامية محل الفصحى». ونعرض لبعض نماذج الباحثين الذين جعلوا في صلب اهتمامهم المدخل الحقوقي للنهوض بالعامية.

### – الاعتراف بالعامية وردّ الاعتبار إليها

تندرج الباحثة ألكسندرين برونتيني في هذا الإطار، بحيث ترافع عن ردّ الاعتبار إلى العامية، وتمط المفهوم ليستوعب مجالًا دلاليًا أوسع؛ فهي لا تقتصر على المجال الجغرافي المغاربي، بل توسّعه

(2) Christophe Pereira, «Arabe maghrébin,» papier présenté à: «Langues d'Europe et de la Méditerranée,» (Colloque International, LEM, Nice, 31 Mars - 2 Avril 2005), p. 4.

(3) Catherine Miller, «Langues et médias dans le monde arabe, arabophone: Entre idéologie et marché, convergences dans la glocalisation?,» dans: Abdenbi Lachkar, dir., *Langues et médias en Méditerranée*, préf. de Teddy Arnavielle, langue et parole. Recherches en sciences du langage (Paris: L'Harmattan, 2012), sur le site: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/57/88/51/PDF/InviteConf.pdf>.

(4) Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, que sais-je?: société; no. 3236 (Paris: Presses universitaires de France, 2009), p. 43.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

إلى مجالات، حيث يوجد مغاربيون؛ فالتعريف ليس مرتبطًا بحدود ترابية بل بالسلوك اللغوي في حد ذاته، ولو خارج الحدود التقليدية المعروف بها. وبذلك تتبنّى مفهوم «العربية المغاربية»، التي يتكلّمها المغاربيون في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى بلدان مهجرهم (فرنسا وبلجيكا وهولندا...)، وهي تضع تقابلًا كاملًا بين عربية «مغاربية» وأخرى «مشرقية».

وتتخلى الباحثة عن مفهوم العامية لمصلحة «العربية المغاربية»، لماذا؟ لأن العامية تحمل شحنة سلبية في مقابل العربية التي تُعتبر اللغة الحقيقية والرسمية وذات الحظوة. أمّا العاميات، فغالبًا ما يُنظر إليها كاستعمال غير لائق لهذه اللغة.

وتدافع الباحثة عن فكرة مفادها أن العاميات ليست مشتقة من اللغة العربية، بل تطورت على «هامش» هذه اللغة، و«بفعل تأثير عوامل اجتماعية وسياسية ودينية متعددة». وهذا الاختلاف بين اللغة والعامية موجود بالأحرى على مستوى اختلاف في المكانة والاعتراف.

وفي ما يتعلّق بالكتابة، تعترف الباحثة بافتقار «العربية المغاربية» إلى رسمٍ مقعّد، لأن الكتابة محفوظة للعربية المعيارية. لكن «العربية المغاربية» كُتبت وما زالت تُكتب، رغمَ ذلك، بالحرف الذي يتوفر عليه متكلّموها: العربي أو العبري أو اللاتيني(٦).

## – النهوض بالعامية باسم الحق في اللغة الأم

تصادفنا باحثة لسانية فرنسية أخرى تشارك كوبي في مهمة تشييد النموذج «العلمي» لإرساء دعائم العامية في المجتمع المغربي، هي الباحثة كاترين ميلر التي نقلت مجال بحثها من السودان إلى المغرب، وجاءت في مهمة دراسية إلى مركز جاك بيرك في العاصمة الرباط(٧).

ترسم ميلر مخطط عمل ذلك المركز لمدة سنتين تاليتين، بحيث تُحْدث انعطافًا في توجهات البحث نحو قضايا لسانية، في حين كان المركز يعكف على إنجاز دراسات حول المجال الحضري، وربما أوقعت هذا التحول لكونها لسانية التكوين والاهتمامات.

## – رد الاعتبار إلى العامية يجعلها في واجهة النقاش

تحدّد ميلر مدار النقاش اللغوي العمومي في المغرب في قضيتين خلافيتين: العامية والأمازيغية. أمّا النقاش اللساني الغربي، فينصبّ اهتمامه على مسألة العلاقة الملتبسة بين الفصحى والعامية في العالم العربي، من جانب مفهوم الثنائية اللغوية (Diglossie) الذي تحكّم في نظرة اللسانيين المتعاقبين للمسألة، وبقي ثابتًا من ثوابت تفسير الظاهرة.

(6) Alexandrine Barontini, «Valorisation des langues vivantes en France: Le Cas de l'arabe maghrébin,» *Le Français aujourd'hui*, no. 158 (Septembre 2007), pp. 20-21.

(٧) كاترين ميلر مديرة معهد الدراسات والبحوث حول العالم العربي والإسلامي بإيكس ـ أون ـ بروفانس، فرنسا، وهي متخصصة بالدراسات اللسانية المتعلقة بالسودان ومصر.

لا تكتفي ميلر بإحصاء وتصنيف الدراسات اللسانية بشأن المغرب، بل تقيّمها وتُصدر أحكامًا عن مدى نجاعتها وجدواها، وما يشغلها بالذات هي القضايا اللغوية المرتبطة بالمجال الحضري[٨].

وتهتم ميلر بموضوع لغة الصحافة والإعلام، وبالخصوص موقع العامية فيها، وتنطلق من فرضية حقّ اللّغات الأم في ردّ الاعتبار، وتبوئتها مكانة الريادة، وتنظر إلى المسألة من جانب تهويل التضييق على العاميات، ساعية لفسح مجالات أرحب لها في الوضع اللغوي الحالي. إنها تبالغ في إظهار العامية وتخفي ما سوى ذلك، فبؤرة اهتمامها هو مصير العامية ومآلها. وتعمل على إبراز التناقضات والتقليل من التوافقات، وتحمل مشعل بعث العاميات والنهوض بحقها في الاعتراف. وقادها البحث في قضايا الإعلام العربي إلى اكتشاف فراغ بحثي في قضية لغة الإعلام العربي، وخاصة في بلدان المغرب العربي، وهنا تقتطع لنفسها مجالًا بكرًا للبحث لم يسبقها إليه أحد، فتستمد مشروعية بحثها فيه من وجود هذا الفراغ[٩]، وتتصدى لإنجاز خطة عمل بحثية تتضمن قضايا متعددة، لكنها تخدم سؤالها الكبير، ألا وهو موقع العامية في هذا المشهد كله.

## - الأيديولوجيا العروبية تعيق النهوض بالعامية

تسلط ميلر الضوء على متاعب العاميات في الدول العربية المتحررة من الاستعمار، بحيث عملت الأيديولوجيا العروبية المهيمنة على فرض الفصحى على العاميات، لتصبح اللغة المتداولة للساكنة، ودعمت اللغة العربية بترسانة من القوانين، وكرّستها في مؤسسات التعليم والإعلام. ومنذ سنة ١٩٥٩، انتبه تشارلز فيرغسون لهذا التوجه في العالم العربي[١٠]. كما كانت تلك الدول تنظر بعين الارتياب إلى علم دراسة العاميات، بل كانت تمنع تدريسه في جامعاتها، بحيث أوقفت جامعة الجزائر العاصمة دروس الأمازيغية والإثنولوجيا التي كان يلقيها الباحث الأمازيغي مولود معمري، لأن تدريسها يندرج ضمن علم استعماري مرتبط بالماضي، ويوقظ نعرات التفرقة والتجزئة المهدِّدة لوحدة العالم العربي[١١].

على منوال الباحثين الأجانب، تثير ميلر ملاحظة ماكرة: إذا كانت كل جهود الدولة الوطنية قد انصبت على التعريب، واعتنت بنشر العربية الفصحى، فلم لم تطرد العربية الفصحى تمامًا العامية من التداول في جميع مناحي الحياة العامة؟ يأتي ردّ دراسات الرأي حاسمًا: إذا كان المتكلّمون يحترمون الفصحى لارتباطها بالقرآن، فإنهم يجدون صعوبة في إدراكها لغة مرتبطة بالحداثة أو التعبير التلقائي والحميمي. ولكي لا تُتّهم تلك الدراسات بأنها متحاملة على العربية الفصيحة، تستدرك منبهة إلى أن «المقصود ليس هو انتقاد سياسات التعريب والأنظمة التعليمية الجامدة، بقدر ما هو المطالبة بالحق في تثمين

(8) Catherine Miller, «Approches sociolinguistiques de la ville,» *Questions de recherche au Maghreb*, no. 5 (Janvier 2009), p. 1.

(9) Miller, «Langues et médias,» sur le site: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/57/88/51/PDF/InviteConf.pdf>.

(١٠) المصدر نفسه.

(11) Fatma Khelef et Redouane Kebièche, «Evolution ethnique et dialectes du Maghreb,» *Synergies monde arabe*, no. 8 (2011), p. 28.

اللغات الأم (في إطار نهوض المنظمات الدولية بحقوق اللّغات المحلية والأم)، كما تطالب بذلك فئة نشيطة سياسيًا (مثقفون وفنانون ومناضلون... إلخ)[١٢].

### اقتراحات لتجاوز المفارقة

يتفق إبراهيم السامرائي مع تشخيص كوبي للوضعية اللغوية، وهي وضعية يشترك فيها المغرب مع باقي الدول العربية، ويقول: «تبرز المشكلة في أن العرب في يومنا هذا لا يتكلمون بالفصيح من العربية، فالعامي الدارج هو المستعمل، وأمر العامي مشكلة المشكلات أيضًا، فهناك لهجات مختلفة باختلاف البلاد». وإذا كان هذا الباحث يقر بما أقر به ذلك التشخيص، فهو يخالفه في أسلوب الحل، بحيث يدعو إلى تقريب الفجوة بين العامي والفصيح، وليس إلى استقلالية العامية عن الفصحى، وذلك من خلال نشر العلم والثقافة، للرفع من مستوى العامية وتقريبها من الفصحى[١٣].

## خلفيات البناء «العلمي» حول العامية ومرتكزاته ومضمراته

كما رأينا، يوجد اختلاف جذري بين المنظورين الغربي والعربي في طريقة التعامل مع الواقع اللغوي العربي نفسه الذي يتسم بـ«مفارقة العامية والفصحى»، بحيث يدفع المنظور الغربي إلى تجاوز المفارقة بإبعاد العامي عن الفصيح والاستقلال بذاته، في حين يأمل المنظور العربي في تقريب الهوة بينهما. وفي ما يلي نسلط الضوء على مضمرات ومرتكزات المنظور الغربي في دعوته إلى إحلال العامية محل الفصحى. لكن قبل ذلك نعرّج على خلفيات اهتمام صنّاع القرار والباحثين في فرنسا خصوصًا، وفي الغرب عمومًا، بمسألة اللغة العربية والعامية.

### خلفيات الانشغال بـ«قضية العامية»

لن نستوعب اهتمام الباحثين الفرنسيين خصوصًا والغربيين عمومًا، بقضية العامية إذا لم نعرف حجم حضور الجالية المغاربية الديموغرافي والثقافي والهوياتي واللغوي في فرنسا وأوروبا على وجه العموم. لذلك، فإن المعطيات الرقمية والإحصاءات الكمية تقدم لنا صورة واضحة عن حجم هذا الحضور ونوعية الرهانات المرتبطة به في فرنسا التي تُعتبر القوة الاستعمارية السابقة في شمال أفريقيا، وتواصل انشغالها بالدول المغاربية والجالية المغاربية الموجودة فيها.

يُبرز بيريرا هذا المعطى المركزي المتمثّل في أن العامية جزء من لغات الجالية المغاربية في أوروبا، وليست لغة شمال أفريقيا فقط، بحيث يتكلمها ملايين الأشخاص المنحدرين من بلدان شمال أفريقيا الذين يعيشون في أوروبا. ويذكر مثلًا حالة فرنسا وإسبانيا وهولندا، حيث إن جزءًا مهمًّا من الساكنة منحدر من بلدان شمال أفريقيا، وحيث أُنجز بشأن هذا الموضوع عدد كبير من الدراسات السوسيولسانية أو هو في طور الإنجاز[١٤].

---

(12) *Langues et cité: Bulletin de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, no. 15: *L'Arabe en France* (Octobre 2009).

(١٣) إبراهيم السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي**، ط٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ٥.

(14) Pereira, p. 5.

على المستوى الجغرافي، تجاور أغلب دول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا القارة الأوروبية، ويتكلم أغلب ساكنتها العاميات العربية. ويقدّر عددهم بأزيد من ٢٠٠ مليون شخص، وهذا عدد تقريبي فقط، وبذلك تُعَدّ اللغة العربية (بتنويعاتها المختلفة) عدديًا من أكثر اللغات أهمية على المستوى العالمي(١٥).

أمّا في فرنسا، فيتكلم العربية (بتنويعاتها المختلفة) ما يناهز ٣ ملايين شخص من أصل مغاربي، لكن تتكلمها أيضًا أقلية عربية مشرقية... وتدرّس الفصحى في التعليم الثانوي والعالي (المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقيّة (INALCO) والجامعات). كما تدرس العامية المغاربية في المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقيّة بباريس منذ القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى عدد كبير من اللهجات العربية.

ولغة عربية مرتبطة ببلدان لها هذا الحجم وجالية مغاربية وعربية كثيفة، لا يمكن إلا أن تكون في قلب انشغال الدارسين والباحثين اللسانيين الفرنسيين خصوصًا، والأوروبيين والغربيين عمومًا، بل وفي قلب انشغال صنّاع القرار في فرسا.

يتحدث الباحث محمد شطاح عن «مشروع فرنسا اللغوي في بلدان المغرب العربي الذي يقوم على استراتيجية طويلة الأمد تسعى إلى إحلال العامية محل الفصحى والوصول في النهاية إلى ازدواجية تقوم على استخدام العامية في التواصل اليومي واللغة الفرنسية في مجال الإعلام والتعليم ومختلف المعاملات والأنشطة الاقتصادية»(١٦).

## التأسيس «العلمي» لقضية العامية: نموذج كوبي

بعدما تناولنا الإطار العام المتحكم في الاهتمام بالأبعاد والرهانات اللغوية (حجم حضور اللغة العربية - بتلويناتها المختلفة - في فرنسا والغرب عمومًا)، لنبين الأسباب المادية لتنامي الانشغال بها، ننتقل الآن إلى تناول الموضوع اللغوي في حد ذاته، بالبحث عن كيفية بناء الطرح «العلمي» المدافع عن العامية. ونذكر من أبرز ممثلي هذا الطرح دومينيك كوبي التي تنتمي إلى التقليد اللساني الغربي الذي يحمل عن اللغة العربية (وتنويعاتها) تصورًا محددًا، وهو ما نحاول توضيحه.

أنجزت كوبي أطروحة حول العامية المغربية، وواصلت انشغالها بها في مسارها العلمي، وهي باحثة متخصصة بالعامية المغاربية في المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقيّة في باريس(١٧)، لكنها انتقلت من وضعية الباحثة اللسانية إلى وضعية المناضلة الداعية إلى الدفاع عن العامية، وحاولت

(15) *Langues et cité: Bulletin de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, no. 15: *L'Arabe en France* (Octobre 2009), p. 1.

(١٦) محمد شطاح، «الازدواجية اللغوية في وسائل إعلام بلدان المغرب العرب: دراسة نقدية،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية، دبي، ٧-١٠ أيار/ مايو ٢٠١٣**، على الموقع الإلكتروني:
<alarabiahconference.org/uploads/conference_research-991325527-1406789918-166.pdf>.

(17) Dominique Caubet, *L'Arabe marocain*, études chamito-sémitiques: Langues et littératures orales, 2 vols. (Paris; Louvain: Ed. Peeters, 1993), vol. 1: *Phonologie et morphosyntaxe*, et vol. 2: *Syntaxe et catégories grammaticales, textes*.

توظيف رأس مالها المعرفي لخدمة قضيتها، وهي تنطلق من وجهة نظر حقوقية حول ضرورة الاهتمام باللهجات المحلية استنادًا إلى تقرير برنار سيركليني سنة ١٩٩٩، الذي أحدث وضعية جديدة بعد الاعتراف بالعربية المغاربية واحدة من لغات فرنسا[١٨].

## وضعية العامية في البلدان المغاربية وفرنسا

تختار كوبي التنظير العلمي لهذا المشروع، وتجد نفسها منخرطة في المسألة اللغوية بين ضفتي المتوسط، وتعقد مقارنة بين اللغة الفرنسية والعامية، وترى أنهما يتماثلان في عدم التوفر على مكانة رسمية، ويتباينان على مستوى التمثلات، فاللغة الفرنسية تُعتبر لغة الحداثة والاقتصاد، بينما العامية هي لغة الهوية رغم عدم الاعتراف بذلك، وكذا لغة تهيكل الشخصية في مرحلة الطفولة وعلى مدى الحياة[١٩].

نلاحظ ممّا سبق استناد كوبي إلى الوضعية اللغوية في فرنسا لفهم الواقع اللغوي في المغرب؛ فهي تنتقد هيمنة اللغة الوحيدة في فرنسا، وتدعو إلى احترام الاختلاف والتعدد اللغوي، وهو الأمر نفسه الذي تسجله على الوضعية اللغوية في المغرب. وهي ترى أن فرنسا ما زالت تهيمن عليها لغة واحدة (monolingue)، لأسباب تاريخية[٢٠]، حيث سعت المدرسة الفرنسية إلى بث أيديولوجيا لسانية تجعل من الوحدة اللغوية الفرنكوفونية مبدأً مؤسسًا للدولة الفرنسية، إذ يجب ألا تكون الفرنسية فقط اللغة الوحيدة للدولة واللغة المشتركة لجميع الفرنسيين، وهذا ما هو إيجابي بلا منازع، بل اللغة الوحيدة لكل فرنسي. وتم تقديم اللغات التاريخية الأخرى لفرنسا كتهديد لوحدة فرنسا[٢١]، وهذا ما ينطبق كذلك على المغرب، بحسب كوبي.

تتسع مقاربة كوبي لتشمل البلدان المغاربية، وتعقد مقارنة بين وضعية العامية في البلدان المغاربية وفرنسا، فتستنتج منها أن البلدان المغاربية تبخس قيمة العامية على مستوى التمثلات، في حين أن فرنسا لا تعترف بالثقافة واللغة المغاربيتين، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى نقص في تقدير الذات لدى أفراد الجوالي المغاربية، لكنها تسجل، من جهة أخرى، مواقف إيجابية في المجتمع المدني الفرنسي الذي أدمج في الثقافة الفرنسية الكثير من العناصر المغاربية[٢٢].

تستنجد كوبي بتاريخ غرب حوض البحر الأبيض المتوسط للاستدلال على وجاهة تصورها المتمثّل في كون فضاء المتوسط سمح بالتعدد اللغوي، على عكس التقليد اللغوي التاريخي الفرنسي الذي ظل وفيًّا لمبدأ هيمنة اللغة الوحيدة. لذلك، تعتبر كوبي أن فضاء المتوسط كان دائمًا مجالًا لامتزاج

(18) Bernard Cerquiglini, «Les Langues de France: Rapport au ministre de l'éducation nationale, de la recherche et de la technologie et à la ministre de la culture et de la communication,» (Avril 1999).
(19) Caubet, «Métissages linguistiques,» p. 119.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الحضارات، رغم تبنّي بعض السياسات الرسمية للغات الوحيدة، واستمر تنوع اللغات وأنتج تمازج اللغات على الضفتين.

يعزز الباحث اللساني المغربي شمعون ليفي هذا التوجه بالقول: «هناك واقع اجتماعي متعدد اللغات، يعارضه البعض بدوغما: ‹أمة واحدة، ولغة واحدة›، لكن غالبًا ما يناهض هؤلاء أنفسهم ‹الأفكار المستوردة› دون أن يعوا أيضًا أن هذه فكرة مستوردة من أوربا القرن ١٩، وهي فكرة في العمق يفندها الواقع اللّساني للأمم الأوربية نفسها. فلم تستطع فرنسا اليعقوبية إنهاء اللغات الجهوية (الألزاسية أو الكورسية أو الأوكسيطانية أو الكاطالانية أو الباسكية...)، وأصبحت بلجيكا أمة مزدوجة اللغة، دون نفي مشاكلها. وتعيش سويسرا، بسلام، بلغاتها الأربع. فليس التعدد اللغوي هو الذي يخلق النزاعات، بل نفي هذا التعدد، ونفي الواقع، الذي تؤدي إليه النزاعات بالاعتداء على المواطنين في جزء من هويتهم العميقة»[٢٣].

هنا يقارن ليفي بين نماذج أوروبية في الأساس والمغرب، لكن إلى أي حد يمكن إقامة هذه المقارنة؟ فتطور أوروبا يمكّنها من استيعاب الاختلاف، في حين أن الوضعية التاريخية للمغرب تجعله يخفي هذا الاختلاف ويتخوف منه!...

أمّا كوبي، فتستخلص نتائج عملية، وتعتقد أن ازدواج اللغة أو تعددها عامل غنى وليس عائقًا، كما يرى البعض ذلك. وتستنتج من هذه المقدمات ضرورة الانتقال من هيمنة الوحدة اللغوية إلى ضرورة التعدد اللغوي وحق اللغات في الوجود والاعتراف.

## مرتكزات نموذج كوبي

انتقلت كوبي من دراسة العامية كلغة أقلية في فرنسا إلى دراستها كلغة متداولة في المغرب، الأمر الذي يجعلها تبحث عن المواد الخام لاستعمالها في بناء موضوعها علميًا. وقد استندت في ذلك البناء إلى مرتكزات عدة:

### – المرتكز الأول: الظرفية الملائمة لانبثاق الاهتمام بالعامية

تتصور كوبي أن الاهتمام بموضوع العامية بدأ مع مطلع الألفية الثالثة. ويحمل هذا التصور قطيعة مع الماضي مركزًا على مرحلة محددة يجد لها مرتكزًا من خلال نقطة انطلاق. لكن ماذا تعني ببداية «الاهتمام»؟ إنها تعني به الوعي بتحول موضوع العامية إلى قضية تخرج من مستوى الحضور العادي إلى مستوى الحضور الإشكالي، بحيث توجد قطيعة جذرية بين ما سبق وما سيأتي.

نقطة التحول الجذري هاته هي المحطة التاريخية المفصلية لأحداث الدار البيضاء في ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، بحيث تربط كوبي بين تلك المحطة وعودة الاهتمام بالعامية برابط الهوية المغربية، بحيث

(23) Simon Lévy, «Repères pour une histoire linguistique du Maroc,» papier présenté à: «Les Langues maternelles au Maghreb,» (colloque international, Tizi-Ouzou, Algérie, 16-20 Octobre 1990), publié dans: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 1996), pp. 127-128.

ترى فيها مفتاحًا ومنعطفًا في مسار الدعوة إلى العامية؛ إذ عرف المغرب في إثر تلك الأحداث دينامية جديدة، تمثّلت في قضية الموسيقيين الشباب المتهمين بعبادة الشيطان، والتفجيرات المختلفة في العالم التي تورط فيها مغاربة في سنتي ٢٠٠٣ و٢٠٠٤، وهو ما كان له على الأقل ميزة تحرير الكلام على ما مكّن من دفع المغرب نحو مثل هذا المنزلق، فبدأت الأصوات ترتفع من مختلف الآفاق لإعادة الاعتبار إلى العامية كلغة مشتركة للجميع(٢٤).

في السياق نفسه، يعتبر الباحث الفرنسي بيير فيرميرين، المهتم بالشؤون المغربية، أن مأساة ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ يجب أن تعمل على تسريع وعي المغرب بإعادة الاعتبار إلى العامية، وهو يلمّح إلى أن أسباب تلك الأحداث تجد أسبابها المفسرة في تجاهل منح وضعية واضحة للعامية، والعمل على استمرار نوع من الغموض في موقعها بالنسق اللغوي المغربي(٢٥).

### – المرتكز الثاني: مجلة تيل كيل

وجدت كوبي في مجلة **تيل كيل** (*Tel Quel*) أحد مرتكزاتها، لأن خطها التحريري يتبنّى الدعوة إلى العامية، بالإضافة إلى أنها تصدر باللغة الفرنسية، مفتاح كوبي لفهم المجال اللغوي المغربي.

وترجع كوبي، في حفرها لتبيّن جذور الظاهرة، إلى بداية الألفية الثالثة، محاوِلة البحث عن الإرهاصات الأولى لبداية الدعوة إلى العامية في المغرب، وتجد مرتكزها في ملف نشرته في المجلة المذكورة سنة ٢٠٠٢ بعنوان: «العامية لغة وطنية»، وتعتبر أنه سيظل ملفًا عالقًا بالذاكرة. وقد جاء فيه: «العامية هي لغتنا الوطنية الحقيقية. والعربية المغربية، التي هي لغة حديثنا اليومي، لا تُحمل على محمل الجد. ومع ذلك، فإنها اللغة الوحيدة التي توحدنا»(٢٦).

تركّز كوبي على عنوان «اللغة العامية هي لغتنا الوطنية» كما جاء في المجلة، وهذا ليس منصوصًا عليه دستوريًا في المغرب. كما أنها تؤكد أن العامية هي لغتنا الوطنية الحقيقية، في إشارة إلى أن اللغة العربية المنصوص عليها في الدستور ليست لغتنا الوطنية الحقيقية. هذه هي الخلاصات التي نخرج بها من قراءتنا لطريقة تحليل كوبي. وعندما تتحدث عن «اللغة التي توحدنا»، تُبرز جانب الوحدة والتوحيد، خصوصًا أنها توحد بين متكلمي تنويعات الأمازيغية الذين لا يتفاهمون في ما بينهم إلا بها(٢٧).

(24) Dominique Caubet, «Génération darija!,» dans: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 2007), p. 240.

(25) Pierre Vermeren, «Langue et violence au Maghreb,» *Le journal hebdomadaire* (14 Juin 2003).

(26) Caubet, «Métissages linguistiques,» p. 150.

(27) Dominique Caubet, «Darija, langue de la modernité-Entretien avec Noureddine Ayouch,» dans: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 2003), p. 136.

تستند كوبي إلى افتتاحية مدير المجلة أحمد بن شمسي بعنوان «ما هي هويتنا الحقيقية؟ إنها العامية، وهي توجد على طرف لساننا كل يوم!»، ويرى أن لغتنا المشتركة الوحيدة هي العامية، والعامية تشكّل هويتنا الحقيقية، والعامية: لغة حية والعربية لغة تحتضر(٢٨).

ويعتبر أحمد بنشمسي أن العامية تتوفر على مقومات اللغة. ولنتبيّن فهمه للعامية، نضرب هذا المثل: إنه يرى أن عوض استخدام عبارة «أنقر على الفأرة»، نقول بـ«المغربية»: «كليكي فلاسوري» (clikif'la souris)، فالأمر أسهل بالنسبة إليه!

ويطلِق بنشمسي على العامية المغربية اسم «مغربية»، عوض «العربية المغربية» لاجتثاثها من جذورها العربية، والتخلي عن الاستمرارية والقطع مع جذور الثقافة العربية الإسلامية للشخصية المغربية، والاحتفاء بـ«تمغربيت»، أي بما يربط المغاربة في ما بينهم فقط.

ويرى بنشمسي أن الكلمات الفرنسية إرث وملك لـ«المغربية» التي تستوعبها في إطار بنيتها الخاصة، لكن ردّنا هو: لم لا تنقيه اللغة العربية من الإرث الاستعماري؟ لأن تلك العبارات الدخيلة يوجد مقابلها في اللغة العربية. وإذا كانت وضعية الاستعمار لم تسمح بالبحث عن مقابلات للكلمات الأجنبية، فالآن يمكن استعمال كلمات عربية نظرًا إلى تطور البحث العلمي والتعليم والإعلام بالعربية. فيجب التفكير في مسألة كيفية استعمال عبارات مثل سيارة عوض «طوموبيلا» (automobile) ومكان عوض «بلاصة» (place)...

يتحدث بنشمسي عن العامية كمكوّن للهوية المغربية بمفرداتها من اللغات الاستعمارية، كما لو أن تلك المفردات ثابت من ثوابت الهوية الأصلية المغربية، وليست نتيجة غصب وغلبة واستعمار. لكن تلك المفردات الدخيلة تخلق عدم انسجام، وهي عناصر نشاز داخل اللغة العربية والهوية المغربية. ونتساءل: هل يتكلم بنشمسي الفرنسية أو يكتبها من دون احترام قواعدها وصرفها وقاموسها؟ فهو يخفي أن هذه الهوية التي يعتبرها حقيقية هي نتيجة عوامل خارجية، يسكت عنها.

هناك أمر يجعلنا نتساءل: لِمَ تحيل كوبي دائمًا إلى مجلة **تيل كيل**؟ ولِمَ تحيل دائمًا إلى نصوص فرنسية؟ ما معنى ذلك في بنائها موضوعها ودفاعها عن العامية؟ يبدو أن ذلك من أهم مداخلها، بحيث ترتكز على كتابات نخبة مغربية فرنكوفونية، تنسجم مع أفكارها، بل يمكن أن نقول إن قوتها الضاربة في دفاعها عن العامية هي مجلة **تيل كيل** التي تُعتبر وسيلة إعلام معبئة أكثر منها ناقلة أو عاكسة لنقاش يتعلق بمكانة العامية داخل الفضاء العمومي المغربي.

### - المرتكز الثالث: الشباب جيل العامية

إذا كانت كوبي قد وجدت في مجلة **تيل كيل** بعض المواد الخام لبناء تصورها المدافع عن العامية، فإنها وجدت في مهرجان «البولفار» لموسيقى الشباب نقطة ارتكاز أخرى لتدعيم بنائها النظري. وقد

(28) Caubet, «Génération darija!,» p. 234.

اختارت لدراستها الموضوع هذا عنوانًا دالًا هو «جيل العامية»، فالجيل الشاب المغربي الصاعد يحمل مشروع النهوض بالعامية، بكل ما يمثّله من فتوة وقوة الآمال والأحلام؛ فهذا الجيل متحرر من جميع قيود الأجيال الماضية، ويعبّر عن حركة اجتماعية مغربية تنبثق من المجتمع المدني، وتغيب عنها الطبقة السياسية تمامًا. وتتضمن هذه الحركة إعادة اعتبار جديد للعامية (العربية المغربية) التي تستعمل بانفتاح لتحديد هوية مغربية جديدة وقريبة من الواقع أكثر من العبارة «العربية» التي تُستعمل رسميًا.

تؤرخ كوبي لانبثاق هذه الحركة المجتمعية المغربية العميقة في بداية الألفية الثالثة، ومجالها مهرجان «البولفار»، حيث يتصالح المغاربة مع أنفسهم، ويعيدون تملّك عناصر من هويتهم سبق أن تم التخلي عنها عمومًا لمدة طويلة، ويستعملون العامية لدعم الهوية المغربية الجديدة المتعددة. وهي ترى أن هذه الحركة، التي تسجل الوعي بهوية جديدة ومتعددة، تستند بقوة إلى العامية، لكن ما يؤخذ على كوبي أنها حينما تحتفي بـ«جيل العامية»، تسلك سبيل التعميم السهل، ولا تنتبه إلى تعدد فئات الشباب المغربي وانشغالاتهم المختلفة، بحيث لا يشكلون وحدة منسجمة، كما أنها حينما تتحدث عن هوية متعددة، لا تأخذ بعين الاعتبار جميع مكونات الهوية المغربية، وتضخّم مكونات على حساب أخرى خدمة لأطروحتها.

تجد كوبي في مهرجان «البولفار» ما يعكس لرؤيتها، ففيه يتحدث الجميع العامية، خصوصًا أن الشباب هم الحاضرون فيه، ويعبّرون من خلال العامية عن آمالهم وأحلامهم بكلامهم الحقيقي[٢٩].

تضفي كوبي على عامية الشباب صبغة «الكلام الحقيقي» في مقابل الكلام الوهمي والمزيف، أو ما شئنا من التعابير المماثلة، بمعنى أن مجال إنتاج الكلام المعبّر عن هموم الشباب هو مهرجان «البولفار»، ومجالات إنتاج الكلام الأخرى لا تستحق ذلك الوصف. وبذلك تنظر إلى مهرجان «البولفار» بوصفه حاملًا مشروعًا مجتمعيًا تربويًا لغويًا يتجاوز المستوى الموسيقي الشبابي، ليكون نموذجًا يُحتذى في نظامنا التعليمي العتيق الذي يعتمد على التلقين والحفظ.

### – المرتكز الرابع: العامية لغة حداثة

اصطدمت كوبي بمأزق التوصيف القدحي لمفهوم «العامية» الذي يحضر في التمثلات العامة للمغاربة على أنه ملتصق بلغة الشارع والابتذال والتخلف. لذلك حاولت نفض غبار هذه الشحنة السلبية عنه وربطه بقيم إيجابية تتجلى في الحداثة والعصرنة والإبداع...

ووجدت في نور الدين عيوش، ممثّل «التيار الحداثي»، المدافعَ عن استخدام العامية. وقدمت في دراسة بعنوان: «العامية لغة الحداثة، حوار مع نور الدين عيوش» العاميةَ في صورة إيجابية جديدة.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

ونسجل هنا أن كوبي عندما اهتمت بـ«نموذج عيوش» خرقت مبدأ «القطيعة التاريخية» مع ماضي ما قبل الألفية الثالثة، لتعود إلى شخصية ذات تاريخ طويل، مع توظيف العامية في المجال السمعي - البصري عمومًا، والإشهاري خصوصًا.

تفند كوبي في حوارها فكرة مفادها أن العامية تعني التخلف والأمية، وتقدم عيوش باعتباره أحد المدافعين عن العامية التي هي عامل حداثة، وهي على وجه الخصوص، أداة ضرورية لإقامة ديمقراطية حقيقية، إلى جانب الأمازيغية(٣٠).

وتُبرز نورَ الدين عيوش كأحد الفاعلين النشطين في مجال النهوض بالعامية في المغرب، من خلال تقديم تجارب تدريس ناجحة للأطفال بالعامية في مؤسسة زاكورة، وريادته في استعمال العامية في الإشهار، واستعداده لإطلاق قناة مستقبلية بالعامية اسمها «مفيدة»(٣١)، لكن مشروعه لم ير النور.

يعزز عيوش منطلقات كوبي، فيقول إنه شعر منذ طفولته بالفرق بين لغة المنزل، وهي العامية، ولغة المدرسة التي سمّاها الفصحى واعتبرها «لغة أخرى»، في حين أن اللغة الفرنسية، وباقي اللغات الأجنبية المدرّسة في المغرب، تتشابه بين اللغة المتعلمة في المدرسة واللغة المتحدث بها في المنزل(٣٢) ونستشف من كلامه أننا نعيش وضعية شاذة، وأننا نحتاج إلى التخلص منها وتجاوزها بالمصالحة مع الذات والاعتراف بالعامية وعدم بخسها قيمتها.

وتقدّم كوبي نورَ الدين عيوش في صورة المبادر إلى إحداث تحولات جذرية ارتكازًا على العامية؛ ففي مجال الإعلانات التلفزيونية، كان عيوش السبّاق إلى استخدام العامية في الإشهار. ويقول عيوش: «عندما لا يفرض علينا المعلن اللجوء إلى العربية الفصحى، نستعمل العامية تلقائيًا. وأرى أن استعمال العربية الفصحى خطأ، لأن الناس لا يفهمونها، وهناك ٩٠ في المئة من الوصلات الإشهارية تقدم بالعامية».

لا يخفى ما لوسائل الاتصال الجماهيرية (المكتوب والسمعي - البصري والإشهار) من وقْع عند استخدامها العامية، بحكم الترابط بين هذه المجالات وتبادلها التأثير والتأثر، ولكونها الفضاء العام الذي يشكّل الملكة اللغوية للناشئة والناس عمومًا.

ويردّ عليه العربي المساري بالقول: «تصر الوكالات على استعمال العامية في الملصقات الإشهارية التي تفرض نفسها على المارة في الشارع. وقد سبق لي أن كتبت أن بعض العبارات تُكتب في تلك

---

(30) Caubet, «Darija, langue de la modernité,» p. 135.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

الملصقات بطريقة هي أقرب إلى الألغاز. وأريد أن أنبّه مرة أخرى إلى الخطورة التي ينطوي عليها استعمال عبارات بالعامية في تلك الملصقات، بالنسبة للناشئة»(٣٣).

وفي مجال الصحافة المكتوبة، يقدّم عيوش تجربته الصحافية؛ فقد أصدر جريدة تسمى **زاكورة** بكتابة عربية بسيطة ومشكولة وحروف كبيرة وتعابير بالعامية قصد فهم الناس لها. ويبرز من خلال كلام عيوش حضور هاجس الفهم والتبسيط. لكن في ما يتعلق بإشكالية الفهم: ما هي شروط الفهم؟ هل التبسيط أم القرب أم ماذا؟ ولماذا هذا الهاجس في الحث على مسألة الفهم؟ هل للوصول إلى الناس أم لتحسين استيعابهم أم لاستقطابهم؟

إن اختيار كوبي لنور الدين عيوش ليس اعتباطيًا، بل يعبّر عن مواقف لغوية جريئة، من قبيل «الفصحى ليست لغتنا، بل أتت من الخارج، وفُرضت علينا، وهي ليست لغة متكلمة. في حين أن العامية لغة حيّة ومتداولة في حياتنا اليومية»(٣٤).

ويُرجع عيوش سبب عدم الاعتراف بالعامية إلى بعض الأحكام الجاهزة لدى الجهات الرسمية من قبيل الوحدة العربية، وكون العربية لغة القرآن(٣٥). وينتصر للعامية التي يعتبرها سهلة القراءة والفهم، وحيوية وبابًا نحو الانفتاح على العلوم. أمّا الفصحى، فصعبة القراءة فتُوقع في الخطأ(٣٦).

الهدف من قول عيوش هذا هو إحلال العامية السهلة محل العربية الفصحى الصعبة. لكن «الصعوبة أو السهولة اللغوية أو غيرهما أمر نسبي، ومن العسير جدًا الوصول إلى إجابة واحدة جامعة مانعة، كل شيء مجهول يكون في البداية صعبًا على المتلقي، إذ من عرف أَلِف ومن جهل استوحش، أو الناس أعداء ما جهلوا، ولا بد من التفصيل والتحليل وتجنّب أسلوب التعميم. قد يكون هناك وجه صعوبة وعسر في لغة ما بالنسبة لهذا الأجنبي، ومثال سهولة ويسر بالنسبة لأجنبي آخر، وذلك عائد في معظمه إلى خلفية كل منهما اللغوية واستعداد كل منهما ومقدرته على تعلم أشياء جديدة. وبهذا الصدد من الواجب ذكر ما لأسلوب التدريس وطبيعة مادة الكتب التعليمية من تأثير كبير في نجاح العملية التربوية التعليمية أو فشلها»(٣٧).

وكما نرى، يمثّل نور الدين عيوش نموذج النخبة الفرنكوفونية المدافعة عن استعمال العامية والمناهِضة للعربية الفصحى. ووجدت فيه كوبي صوتًا حاملًا مشروعها اللغوي نفسه، لذلك فسحت له مجال القول لتدعيم طروحاتها.

---

(٣٣) محمد العربي المساري، «الفصحى والدارجة في الإعلام،» ورقة قدمت إلى: ندوة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ٢٠-٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠، ص ٣ (نص مرقون).

(34) Caubet, «Darija, langue de la modernité,» p. 139.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٣٧) حسيب شحادة، «اللغة العربية واللهجة العامية: تعليق على «اللغة العربية واللهجة العامية»،» على الموقع الإلكتروني:
<http://web.beitberl.ac.il/~bbsite/aitat/alresale-files/alrisala-07/9HasibShahade.pdf>.

### – المرتكز الخامس: العامية لغة المستقبل

ترى كوبي في استخدام الشباب العامية من أجل التواصل عبر تقنيات الاتصال العصرية، من هاتف نقال وإنترنت، دليلًا قاطعًا على قدرتها على ركوب موجة الحداثة التواصلية[٣٨]، لتصبح بذلك لغة المستقبل. ويقرن المحللون ظاهرة كتابة العامية للتواصل عبر التكنولوجيات الحديثة بتحولات مجتمعية، تتجلى في كونها حركة شبابية مدينية (المدن الكبرى) تستعمل الحرف اللاتيني وبعض الأرقام لكتابة العربية.

ويسجّل بيريرا ازدياد كتابة الشباب، بصورة خاصة، للعربية المغاربية بالحرف اللاتيني في الرسائل النصية القصيرة ومواقع الدردشة والتواصل الاجتماعي والبريد الإلكتروني، وفي وسائل الاتصال الحديثة المستعملة بكثرة في البلدان العربية. وعندما يوظف الحرف اللاتيني للكتابة، تستعمل أرقام ٣ و٧ و٩ لكتابة بعض الحروف العربية التي تشبهها[٣٩].

لكن كتابة العامية بحروف لاتينية ليست مسألة متعلقة باقتناع الفاعلين الاجتماعيين أو اختيار أو قرار مفكر فيه وواع، بل هو نتيجة السبق في تطور البرامج الإلكترونية للإنترنت بالحرف اللاتيني، بحيث لم تكن البرامج العربية متوافرة في الأجهزة الإلكترونية، لكن مع وجودها الآن قد يتغير الأمر بالميل إلى الكتابة بالحرف العربي.

### – المرتكز السادس: العامية لغة إبداع

تدافع كوبي عن أطروحة مفادها أن العامية هي لغة الإبداع وليست لغة شارع مبتذلة أو سوقية، ماضيًا من خلال الزجل والملحون...، وحاضرًا، من خلال الأغاني الشبابية (أغاني الراب) التي تعبّر عن واقع الشباب حقًا[٤٠]. وقد أجرت حوارًا مع عمر السيد، أحد أفراد مجموعة ناس الغيوان الغنائية التي تعتبرها من أهم المجموعات الممثلة للإبداع بالعامية المغربية[٤١].

## مضمرات طروحات كوبي

حددنا أعلاه أهم مرتكزات نموذج كوبي المدافع عن عامية مغربية قابلة للاستعمال في شتى مناحي الحياة اليومية والعلمية. أمّا الآن، فنرصد أبرز الاختلالات التي تعتري هذا النموذج.

---

(38) Caubet, «Génération darija!,» p. 242.

(39) Pereira, «Arabe maghrébin,» p. 123.

(40) Caubet, «Génération darija!,» p. 240.

(41) Dominique Caubet, «Entretien avec Omar Sayed (Nass El Ghiwane): «ed-darija dyal-na, fi-ha el-3etriya!»,» dans: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 1999), p. 121.

### المضمر الأول: صعوبة التسمية

نودّ أن نسجّل هنا استعمال كوبي مرادفات متعددة لتعبّر عن «العامية»، كما تستخدم عبارات كثيرة لتعبّر عن «الفصحى». وهذا يعني أن الأمر ما زال في طور الإنضاج، ولم يتحدد بدقة حتى اللحظة، حتى بالنسبة إلى هذه الباحثة التي آلت على نفسها التخصص بالموضوع.

### المضمر الثاني: التركيز على الحاضر وإهمال الماضي

نأخذ على كوبي أنها أقصت محطات تاريخية سابقة مهمة، وهذا ما لا يتماشى مع الفهم السليم لاستمرارية التاريخ، وفضّلت منطق القطيعة الجذرية فتحررت من السياق التاريخي العميق للواقع اللغوي المغربي، كما لو أنها حلت في فضاء لغوي يُكتشف أول مرة. ولذلك، يطلق لها هذا التحرر العنان للنظر في الوضعية اللغوية كما هي الآن، فليس لها الوقت أو الرغبة أو الأدوات أو القدرة على القيام بأركيولوجية لترسبات الواقع اللغوي ومساراته، في حين يتوفر معارضوها على وعي بالتاريخ ربما يقيدهم، لكنه يجعلهم واعين بسياق الموضوع، وبالتالي يحميهم من التسرع في إطلاق الأحكام. وعلى العموم، نحن أمام رؤية خارجية وأخرى داخلية، ويخلق الموقع وزاوية النظر التصورَ ويحددانه.

وإذا كانت أعمال كوبي تفتقد الموضوعية، فهذا لا يعني أننا نضع الأعمال اللسانية الغربية في المكانة المعرفية نفسها، بل يزخر بعضها بأعمال موضوعية مفيدة للغاية.

### المضمر الثالث: عدم مساءلة اللاوعي المعرفي الغربي

ينطبق مفهوم «اللاوعي المعرفي»، بحسب ميشيل فوكو، على أسس كوبي النظرية، ويشير هذا المفهوم إلى البديهيات والأسس والمسلّمات الضمنية التي تنفلت من الوعي، وتشكّل المسكوت عنه والجزء اللامرئي من الخطاب واللامفكَّر فيه، بحيث لا يمكن أن نفكر في أي شيء في أي وقت، بل لا نفكر إلا في إطار ما يشكل الفكر الممكن لفترة محددة.

ينطلق بعض الباحثين الغربيين من ذلك اللاوعي، وبه يدركون واقع الوضع اللغوي في المغرب. وتنطلق كوبي من ذلك اللاوعي المعرفي الجمعي، الذي يشكل أساس مقاربتها للواقع اللغوي في المغرب، ويتردد صدى المسلمات والمقدمات والنتائج نفسها في أبحاث الأجيال العلمية الغربية المتعاقبة بشأن المغرب.

### المضمر الرابع: منزلق سحب الخاص على العام

ترى كوبي في ظواهر وأحداث محددة عوامل فاعلة وحاسمة، وتحمّلها ما لا تحتمل، وتعتبرها عناصر ومؤشرات تخدم أطروحتها وتنتصر لها. لكن قصور كوبي المنهجي يكمن في أنها تنطلق من حالات خاصة (مهرجان موسيقى شبابي ولغة بعض الشباب)، وتعممها على جميع المغاربة، فتسقط في منزلق سحب الخاص على العام، وتستنتج من ظواهر محددة في الزمان والمكان، وخاصة ببعض الفئات العمرية، توجهاتٍ عامة تُسقطها على المجتمع برمّته.

ذهب الباحثون سبلًا ومذاهب شتى في تحديد جذور الثنائية اللغوية وتفسيرها، ونبشوا في كتب تاريخ اللغة للتعرف إلى أسباب هذه الثنائية، عكس كوبي التي اكتفت بما وجدته من وضعية لغوية، فليس في برنامجها أو نيتها فهم الوضع الحالي من خلال ربطه بماضيه بقدر ما تبحث له عن استقلالية وتأسيس مشروعيته وتحويله من واقع ربما يكون محط سؤال إلى وضعية مستساغة، بل ضرورية التحقق والترسخ. وهنا يقع تداخل في الخيط الرفيع الذي يجب أن يفصل بين المعرفي والأيديولوجي، ويخفي الانبهار بالضجيج عمق المقاربة النقدية، ويحجب عنا جدّية مقاربة المسألة اللغوية في المغرب.

## المضمر الخامس: السقوط في النزعة الاختزالية

تخفي كوبي العناصر التي تشوش على صفاء نموذجها التحليلي لتقدم أطروحتها متماسكة، وبذلك تخرق أخلاقيات الباحث العلمي الموضوعي الذي يستحضر جميع مكونات المجال المدروس، ولا يختزل أو يقصي بعض العناصر، لأنها لا تتماشى مع تأكيد مسلماته وفرضياته. وبذلك تفقد كوبي صفة الباحثة الموضوعية النزيهة، لتصبح صاحبة قضية تدافع عنها بطرق شتى، وتستبعد العناصر التي تفند طرحها؛ فعوض أن تشخص الوضعية اللغوية كما هي بتعددها وتناقضاتها، تسلط الضوء على مكونات المجال اللغوي التي تسعى للنهوض بها، وتترك المكونات الأخرى في العتمة؛ فهي باحثة بين منطقين: كشف الحقيقة وحجبها بما يخدم مصلحة رؤيتها.

## المضمر السادس: وضعية ملتبسة بين الباحثة والمناضلة اللغوية

حينما تدرس كوبي الوضعية اللغوية في المغرب، تستحضر في الخلفية الوضعيةَ اللغوية في فرنسا، وتحاول الإمساك بخيوط ما تعتبره بنية حركة مجتمعية عميقة «تلقائية» شبابية (مهرجان «البولفار») وإعلامية (مجلة **تيل كيل**) و«فكرية» (نور الدين عيوش) وثقافية فنية (ناس الغيوان) ومستقبلية (تنامي استعمال الشباب العامية في تكنولوجيات المستقبل)، تشترك في استعمال العامية أو الدعوة لها. ووضعت عليها لمستها العلمية، لبناء لبنات موضوعها، ولتقعّد هذه الظاهرة أو الحركة بأدوات معرفية ومنهجية.

والسؤال المطروح هو: إلى أي حدّ أفلحت كوبي في استخراج عناصر وحجج منسجمة ومتماسكة، تصلح عنوانًا لظاهرة أو حركة مجتمعية عميقة لغوية وثقافية وفكرية، وتعيد النظر في سؤال اللغة والهوية في المغرب؟

قامت كوبي بتشخيص حالة جزء من الحقل اللغوي في المغرب، وهنا تكمن وجاهة مساهمتها في تسليط الضوء على مكوّن من المجال، إلا أنها لم تتوقف هنا، وتجاوزت هذا المدى، واستغلت نتائج بحثها، في حين كان عليها أن تفهم طبيعة سياق اشتغالها ولا تتعداه. كان عليها أن تقتصر على دور الباحثة الموضوعية، وتطرح المعطيات التي تتوصل إليها من دون أن تسعى إلى تعميمها أو توظيفها لغايات وقضايا أخرى؛ فمقدماتها وتشخيصها صحيحان، لكنهما جزئيان ولا يشملان الحقل

اللغوي برمّته، وهي تعتمد في رؤيتها على الانتقائية والاختزالية، وبالتالي لا يمكن أن تستنتج منها خلاصات كلية.

لكن، لِمَ لبست كوبي جبة المناضلة كي تدعو إلى العامية وخلعت جبة الباحثة؟ أو لِمَ وظفت جبة الباحثة لتكون مناضلة في سبيل الدعوة إلى العامية؟ هل اختلط عليها الأمر، أم كانت واعية بوضعيتها وهي تتناول موضوع العامية؟

أتيحت لكوبي فرصة التعبير عن رأيها صراحة في النقاش الدائر على الساحة الاجتماعية والسياسية في المغرب بشأن مسألة اختياراته اللغوية، فميّزت بين وضعيتين للنظر: وضعية الباحث ووضعية المواطن، منطلقة من مشروعية الباحث ورأس ماله المعرفي، لأنها لا تتوفر على شرعية المواطنة.

وعلى أساس هذا الاحتياط المنهجي، أقرّت بأن رأيها ينبعث من كونها لسانية وملاحِظة للمجتمع المغربي، وليس كما قد يفعل ذلك مغاربة، كمواطنين مشاركين في نقاش سياسي. والاحتياط المنهجي نفسه أكدته حينما وُجِّه إليها استفسار عن مكانة العامية في المجتمع المغربي، وهذا الاستفسار هو مدار بحثها، فقالت: «لا يمكن أن أعطي نصائح حول هذه المسألة، فعلى المجتمع المغربي أن يقرر. وهذه اللغة التي تستعملها نسبة من الشباب المغربي تحتاج إلى الاحترام وليس الاحتقار. وهذه هي الحالة في المغرب منذ ٧ أو ٨ سنوات، وهذا أمر جيد أن يتم التصالح مع لغته أو لغاته الأم، هذا يمكّن من انطلاقة جيدة في الحياة. يمكن أن نستثمره لتسريع سيرورات تعلم لغات أخرى، مع اللغة العربية في المرتبة الأولى»[٤٢]. لكن، هل التزمت كوبي في ردّها بحياد الباحث وواجب عدم تدخّل الأجنبي في قضايا مجتمعات مغايرة؟

إذا كان ثمة حسنة تُحسب للأجانب الدارسين للعامية، فهي أنهم «لا يتأثرون بقداسة اللغة العربية الفصحى (الكلاسيكية). لذلك فهم يشعرون بضرر أقل في اختراق الطابو ومساءلة اللغة بطريقة موضوعية وأكاديمية»[٤٣].

هذا هو التصور الذي تبنّاه أيضًا طه حسين الذي تشبّع بالمناهج النقدية الغربية، ونجد أثره في النصوص التي جمعها له جاك بيرك. يقول طه حسين: «لا ينبغي أن يكون لنا احترام كبير للنصوص القديمة. فالاحترام يعيق التفكير. وليس له دور في اكتساب الكفاءة اللغوية، التي لا تكتسب بتكرار ما قيل أو كُتب إلى درجة استبطانه ومعرفته عن ظهر قلب. يجب أن نتبنى رؤية نقدية. وإلا سنكون مثل الببّغاء، نكرر ونقلد، ولا نتعلم لغة»[٤٤].

(42) Amine Harmach, «Dominique Caubet : «La Darija a vu son statut évoluer dans la société civile»,» *Aujourd'hui le Maroc*, 9/7/2010.

(43) Ali Mekkhaz, «Le Darija une langue qui déchaîne les passions,» *Le Courrier de l'Atlas*, 13/5/2007.

(44) Dora Carpenter-Latiri, «L'Arabe, butin de guerre?,» *GLOTTOPOL: Revue de sociolinguistique en ligne*, no. 1 (Janvier 2003), p. 63.

لكن كوبي لم تقتصر على تشريح الموضوع بمبضعها النقدي الموضوعي، بل اتخذت مواقف لا تتماشى مع ضرورة حياد الباحث وصرامته العلمية. ولم تُوفَّق في إخفاء توجهها واختيارها الداعم للعامية، رغم أنها اختبأت وراء مشروعية الباحث ولبست قناع المحترِمة قرار المجتمع المغربي وأنه سيّد موقفه.

من بين المهمات التي أخفقت فيها هي محاولتُها إقامة ربط تعسفي بين العامية والحداثة والديمقراطية والعلوم والعولمة، لأنها لم تقدم حججًا دامغة للتدليل على وجاهة طرحها في هذا المجال، وبقيت دفوعاتها تعاني القصور، لأن اكتمال صرح بنائها النظري حول العامية لغةً حيّة متجددة ومنفتحة على المستقبل، لا يتم إلا بحمل العامية مشروع لغة تنتج معارف وعلومًا ومصطلحات تقنية، فضلًا عن كونها لغة الهوية.

## النقاش في شأن قضايا العامية في فرنسا

حاولنا أعلاه توضيح مرتكزات أطروحة كوبي وتبيان مضمراتها في فهم الوضع اللغوي المغربي. كما ميزنا بين المستويين المعرفي والأيديولوجي في أطروحتها. أمّا الآن، فنقدّم لمحة عن النقاش الذي جرى في فرنسا بين كوبي وبعض المتخصصين بالدراسات العربية، للتعرف إلى خلفيات الاهتمام النظري بـ«قضايا العامية».

### خلفيات النقاش اللغوي في فرنسا

يعسر فهم خلفيات كوبي ومسلّماتها من دون العودة إلى النقاش الفكري الثري الذي عرفته فرنسا حول وضعية العامية والفصحى في مؤسسات التعليم والمجتمع الفرنسي بأسره. ويفيدنا الإلمام بالخطوط الكبرى لذلك النقاش التعرف إلى انعكاساته في الساحة المغربية، لكي نملأ البياضات التي لا تفصح عنها كوبي وهي تباشر عملها في المجال اللغوي المغربي.

إن النقاش الدائر حول موقع العربية الفصحى والعامية في المجال اللغوي الفرنسي لا يمكن أن نستوعب خلفياته وأبعاده ورهاناته من دون أن نستحضر سياق السجال الذي صاحب مختلف مواقف الداعين إلى تدريس العامية في البكالوريا الفرنسية أو إلى حذفها، وهو سجال قوي، و«عنيف» أحيانًا؛ ففي تلك المرحلة، تبلورت حول المسألة أبرز الطروحات.

### تدريس العامية في البكالوريا بين مؤيد ومعارض

في سنة ١٩٩٩، صنّف تقرير الباحث اللساني الفرنسي برنار سيركليني (B. Cerquiglini) العربية المغاربية ضمن «لغات فرنسا»، لكن وزارة التربية الوطنية أعلنت في السنة نفسها حذف الامتحان الاختياري للعربية العامية في البكالوريا. هذا الامتحان، الشفوي حتى سنة ١٩٩٤، الذي كان له الاستحقاق الكبير للاعتراف بمعارف مكتسبة خارج المدرسة، مر إلى الامتحان الكتابي سنة ١٩٩٥ مع ٢٧ لغة أخرى «ليست موضوع تدريس»، وتم نقلها إلى المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقية.

استقطبت العربية العامية ١١١,١٠ مرشحًا في سنة ١٩٩٩، أي ٧٨ في المئة من ٢٨ لغة، و٢ في المئة من المرشحين في البكالوريا. لكن رغم نجاح العربية العامية وشعبيتها المتعاظمة، وتراجع العربية الفصحى التي ضمّت ١٧٢٢ مرشحًا فقط، بعد سنتين من تدريسها، جرى في سنة ٢٠٠١ شطب العربية العامية نهائيًا من لائحة اللغات المعتمَدة لدى وزارة التربية الوطنية.

كانت كوبي من أشد المدافعين عن تدريس العامية في البكالوريا، لكنها خسرت هذه «المعركة» وأصيبت بالإحباط وخيبة الأمل، ورأت «الثأر» في الانفتاح على المغرب[٤٥].

## أزمة فرنسا تفتح آفاقًا جديدة لكوبي في المغرب

ترى كوبي أن النكسة التي مُني بها تدريس العامية في البكالوريا لا تتماشى مع انتعاشها في المغرب. وتأسف لهذا الحذف أو الحيف لأنه تزامن مع ولادة حركة مجتمع، خاصة في المغرب الذي يقدم العربية المغربية عنصرًا أساسيًا في تحديد الهوية الوطنية، ومع تزايد استعمال هذه اللغة من دون مكانة رسمية في الإنترنت، وتوسع مداها، لتشمل الصحافة المكتوبة والراديو والتلفزيون، وتصبح مرادفة للحداثة والعولمة[٤٦]. وقد تابعنا سابقًا كيفية اهتمام كوبي بالتنظير لنموذج مغربي متصالح مع لغته (العامية) وهويته (تمغريبيت)، أمّا الآن، فنعرض للاعتراضات التي وجهها معربو فرنسا لأسسها النظرية.

## معربو فرنسا ينتقدون طروحات كوبي

تعرضت طروحات كوبي لاعتراضات وجيهة من لدن معربي فرنسا خلال النقاش الدائر حول تدريس العامية في البكالوريا الفرنسية. وفي هذا الإطار نسجل ملاحظة مهمة هي أن أفكار كوبي لا تلقى قبولًا «علميًا» حتى لدى بعض المتخصصين اللغويين الفرنسيين باللغة العربية، وهو ما يُبعد الطابع «الأيديولوجي» و«المتحيز» للعروبة الذي قد يوصم به باحث لساني عربي يتصدى لانتقادها. وتتمثّل هذه الاعتراضات في ما يلي:

### - الاعتراض الأول: لا لتدريس العامية بمعزل عن الفصحى

أقوى الانتقادات الموجَّهة إلى كوبي نجدها لدى الباحثة اللسانية دورا كاربنتر لاتيري التي تميّز بين موقفين متعارضين جذريًا لمعربي فرنسا من تدريس العربية الفصحى أو العامية في البكالوريا هناك. الموقف الأول يدافع عن تدريس العامية بمعزل عن الفصحى، وهذا الموقف تتبنّاه أقلية، من بينها كوبي المسؤولة عن شعبة العربية المغاربية في المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقيّة في

---

(45) Dominique Caubet, «L’Arabe maghrébin à L’INALCO: Enseignement et recherche,» *Langues et cité: Bulletin de l’Observatoire des pratiques linguistiques*, no. 15: *L’Arabe en France* (Octobre 2009), p. 9.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩.

باريس. والموقف الثاني يوصي بتعليم الفصحى، فضلًا عن تعليم يمكّن من فهم العاميات الأساسية، وهو موقف أغلبية معربي فرنسا(٤٧).

### - الاعتراض الثاني: الفصحى ليست لغة ميتة مثل اللاتينية

تنتقد كاربنتر لاتيري الباحثةَ كوبي لأن الأخيرة تشبّه العربية الفصحى باللاتينية؛ فمن منظور كوبي، ليست العربية الفصحى اللغة الأم لأحد، وتعلُّم قراءتها هو تعلّم لغة أخرى، ويقترب الأمر من وضعية اللاتينية التي تعتبرها كوبي لغة ميتة(٤٨). إلا أن كاربنتر لاتيري تُبعد نعت «الميتة» عن اللغة العربية وتصفها بالمليئة بالحيوية. وإذا كانت الفصحى ليست اللغة الأم لأحد، فإنها تُقرأ وتُكتب وتدرَّس، ولها مؤسسات تحميها وتحافظ عليها في التعليم والمسجد والإعلام (الصحافة المكتوبة والإذاعة والتلفزيون والفضائيات).

توضح كاربنتر لاتيري أن الباحثة كوبي تؤسس حجاجها على مقترحات تقرير سيركليني بشأن لغات فرنسا. وتُرجع اهتمام كوبي الحصري بالعامية إلى استنادها إلى مقاربة حقوقية مثالية للدفاع عن اللغات «المهيمَن عليها»، وهذا أمر مشروع، حينما يتعلق الأمر بالدفاع عن العاميات الأمازيغية. وترى أن مقاربة كوبي لا تأخذ بعين الاعتبار وضعية المغرب العربي، حيث ساهمت عوامل التعريب وتعميم التمدرس ووسائل الإعلام في تعديل قدرات الفصحى، حتى لو أن هذه القدرات يمكن أن تكون كامنة أو غير مستعملة. والتركيز على المغرب العربي فقط لا يأخذ بعين الاعتبار الشعور شبه العام لدى العرب بالانتماء إلى مجال ثقافي مألوف، حتى لو كان هذا المجال مختلفًا، كما تؤكد ذلك الشهرةُ الكبيرة لقناة الجزيرة الفضائية القطرية(٤٩).

تنبّه كاربنتر لاتيري إلى أن العولمة الإعلامية (فضائيات الجزيرة والعربية...) أعطت الفصحى قوة كبيرة، في حين تساهم النقاشات حول الدفاع عن لغات الأقليات في إعادة تحديد مكانة العاميات(٥٠).

### - الاعتراض الثالث: العامية كلغة أُم ليست منفصلة عن الفصحى

تعتبر كاربنتر لاتيري أن دفاع كوبي عن العامية بوصفها اللغة الأُم المنفصلة عن العربية هو حجة مهمّة، لأنه يستند إلى مبدأ مهم في ديداكتيك اللغة وتهيئتها، وهو المبدأ الذي ينص على أن أول استئناس للطفل بعالم المدرسة يجب أن يتم عن طريق اللغة الأم واللغة المألوفة لوسطه الأصلي. هذا المبدأ ذو آنية حارقة على جبهتين: جبهة تثمين العامية وجبهة استعمالها في تدريس الأطفال(٥١).

(47) Carpenter - Latiri, p. 54.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

إلا أن الحديث عن تعليم الطفل باللّغة الأم في المدرسة، حتى يستطيع التدرج في تعلم لغة المدرسة، أصبح متجاوزًا، لأن ذلك يعني أن وسائل تلقين الطفل الوحيدة هي اللغة الأم، في حين أن الطفل أصبح يتعرض للغة العربية من خلال برامج الأطفال في التلفزيون، بل ويتابع برامج موجّهة إلى الكبار، وهذا ما يجعل إلمامه بها ممكنًا، ولا ينتظر حتى ينتقل من المنزل إلى المدرسة للتعرف إليها؛ فهو يطلع على اللغة الأم (العامية) كما يطلع على اللغة الفصحى. وهناك حاجة إلى إنجاز دراسة عن علاقة الطفل بوسائل الإعلام الحديثة، وأثر تعرّضه لكمٍّ هائل من العبارات العربية؛ فقاموسه اللغوي أصبح أكثر غنى، وانفتاحه على العالم اللغوي أو العوالم اللغوية أصبح متاحًا. وهو لا ينتقل بين جزر أو فضاءات لسانية ولغوية مغلقة بعضها على بعض، بل يعيش في جميع هذه الفضاءات اللغوية معًا، وهذا ما سيكون له تأثير في مكتسباته ومؤهلاته ومعارفه اللغوية. ويضع أطروحة اللغة الأم موضع تساؤل، لأن اللغة الأم تعني ربما وضعية لغوية بدائية أو أولية أو منغلقة نسبيًا ولا علاقة لها بالعوالم اللغوية الأخرى.

### – الاعتراض الرابع: لا للفصل بين العامية والفصحى

يشير برينو هاف (B. Halff)، وهو مفتش عام للغة العربية في فرنسا بين سنتي ١٩٧٤ و٢٠٠٠ ومشارك في تأسيس الجمعية الفرنسية للمعربين، إلى أن كوبي تحب اللغة التي تنشغل بها، وهي العامية، وهذا الحب قوي وعنيف؛ فالعامية عالم لغوي، وهناك محاولة لاستكشاف هذا العالم بعمق من طريق قطعه عن الفصحى. والدفاع عن العامية هو في المجرد أمر مشرف تمامًا، لكن الدفاع عن العامية في البكالوريا كمانح كفاءة تكتفي بذاتها يُحْدث قطيعة بين الناس والفصحى، كما يُحْدث، عبر هذا أيضًا، القطيعة عن العاميات التونسية والجزائرية الأخرى(٥٢).

وبحسب هاف، يجب على المرشحين للبكالوريا أن يعرفوا العربية الفصحى، بالإضافة إلى العامية التي تعطي بلا شك ولوجًا لتواصل أصيل لكن محدود، وأن يتقنوا الانتقال من واحدة إلى أخرى، كما يفعل العرب ذلك(٥٣).

يطرح هاف وجهة نظر مدافعة عن أولوية تدريس العربية الفصحى التي تمثّل قيمة مضافة وترفع الناس نحو الأعلى، وهو ما يمكّن الولوج، انطلاقًا من أعلى، لمختلف التنويعات الجهوية. ويسجل ملاحظة وجيهة مفادها أن مكانة العامية بعيدة عن أن تكون محلولة في الجامعات العربية. لذلك، يجب أن يدرس العرب أنفسهم التراث الذي يعبّر عنه بالعامية، وأن يدرسوه موضوعًا جديرًا بالدراسة، ويعترفوا به عنصرًا مشكِّلًا لهويتهم(٥٤).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

## - الاعتراض الخامس: تكامل لا تعارض بين العامية والفصحى

يميّز ليك دوفولس (L. Deheuvels)، أستاذ الأدب العربي في المعهد الوطني للّغات والحضارات الشرقيّة في باريس، بين سجلين للعربية، أحدهما مكتوب والآخر شفوي؛ فعبارات العربية الفصحى أو الأدبية أو الكلاسيكية، غالبًا ما تحيل إلى سجلات المكتوب، في حين تحيل العامية إلى العائلتين الكبيرتين للعاميات العربية المقترنة بالشفوي: العربية المغاربية (التونسية والجزائرية والمغربية...) والعربية المشرقية (المصرية والسورية واللبنانية والعراقية...).

كما أنه يقرأ في مواقف كوبي حججًا مشابهة للحجج المعبَّر عنها في الحلقات الدراسية لبلدية إعكوران، إحدى بلديات دائرة عزازقة التابعة لولاية تيزي وزو، في آب/أغسطس ١٩٨٠. وهي عمل تحليلي للوضعية اللسانية في الجزائر تمخضت عنه توصيات عدة، أهمها أن الأمر لا يتعلق بتعارض بين العربية والأمازيغية وإنما بين العربية والعامية، وهذا يمثّل توجهًا أيديولوجيًا في قراءة الوضعية اللغوية، ويبتعد عن مبادئ التحليل العلمي الموضوعي. والخيط الناظم للتوصيات هو أن العربية الفصحى لغة أجنبية في شمال أفريقيا واللغة الوحيدة والحقيقية، أي اللغة الأم، هي العامية. والنتيجة هي أنه يجب إخراج اللغات الأجنبية: الفرنسية والعربية الفصحى، وتأسيس كل شيء على العربية الجزائرية والأمازيغية.

وقدّم دوفولس فقرات من التوصيات تلك، تعبر عن توجهاته الأساسية؛ ففي الصفحة ٨١ من أشغال تلك الحلقات نقرأ: «لا يخفى الطابع الأجنبي للعربية الفصحى عن الشعب الجزائري»، وفي الصفحة ٨٢: «ليست العربية الفصحى لغة الشعب الجزائري، ولم تكن أبدًا كذلك»، وفي الصفحة ٨٣: «في العربية السعودية، والكثير من الدول الإسلامية، أصبحت عامية قبيلة قريش لغة رسمية لأنها لغة القرآن»، وفي الصفحة ٩١: «فُرضت العربية الفصحى لغة رسمية لأغراض سياسية»، ونُفي بُعد اللغة العربية الأكثر رحابة، واعتُبر أنها تعارض التيارات الحالية للانفتاح على العالم.

يعلق دوفولس على مواقف كوبي اللغوية قائلًا إنها تناضل من أجل قضية الدفاع عن العامية. وهذا مشرف بشرط ألّا تفرض أحد تنويعات العربية لغة وحيدة. ولا يمكن إقصاء التنويعات الأخرى، ولا يمكن تقديم العربية الفصحى على أنها مماثلة للاتينية. وكما نلاحظ، فإن الطابع الحاد للنقاش يرجع إلى اختلاف تعريف اللغة العربية.

ويصنّف دوفولس نفسه ضمن المتخصصين بالعربية في فرنسا، وهُم الذين لا يرون تعارضًا بين العامية والفصحى، بل يرون تكاملًا بينهما.

بالفعل، يكمن حل المواجهة بين العربية الفصحى والعامية في فكرة التكامل، حيث هناك وظائف للعامية وأخرى للفصحى، وحيث تكون ممكنة ووجيهة، ولا تثير السخرية والضحك عند استعمالها، أو التقزز والاستهجان منها(٥٥).

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٥-٦٦.

## كوبي ترد على منتقديها

ردّ كوبي على الانتقادات فرصة كي تفصح عن المنطلقات المتضمنة في خطابها بشأن تصورها الوضع اللغوي في المجالين المغاربي- العربي والفرنسي من المنطلقات التالية:

### – المنطلق الأول: للعامية تنويعتها العليا لا التنويعة السفلى للفصحى

تحلل كوبي رأي كاربنتر لاتيري، وترى فيه موقفًا أيديولوجيًا يتأسس على وحدة اللغة العربية، وهذا ما تترتب عنه ضرورة الإلمام بالنوعين، النوع العالي، وهو العربية الفصحى، والنوع السفلي، وهو العربية العامية، وأن من لا يتقن النوعين لا يجيد العربية.

تفنّد كوبي هذا الطرح بتقديم هذه الحجج:

في البلدان العربية، اليوم، نِسب أمّية مرتفعة جدًا. ويعرف الجميع أن النِّسب الرسمية أقل ممّا هي في الحقيقة؛ المغرب ومصر: ٥٠ في المئة، الجزائر ٣٥ في المئة، تونس: ٢٥ في المئة. ماذا تستنتج كوبي من هذه المعطيات؟ تستنتج أن عددًا كبيرًا من العرب لا يتقنون العربية الفصحى.

ثم تنتقل إلى فرنسا لتكمل الصورة في شقها الأكثر قتامة: معظم الآباء والأجداد الذين هاجروا في الستينيات اختيروا بشكل خاص، عندما كانت سياسات تشغيل كثيفة في مناطق كان قليل من الناس فيها يعرفون الكتابة والقراءة. لماذا؟ كان هناك نقص في اليد العاملة، لكن كان هناك أيضًا طريقة في محاربة النزعة النقابية. وهنا تستنتج أن ملايين العرب لا يعرفون قراءة العربية الفصحى، وبذلك ترد على كاربنتر لاتيري بالقول إن هناك أناسًا لا يتقنون إحدى التنويعتين. وهذا يقود كوبي إلى طرح سؤال المكانة: هل يمكن حقًا القول إن الأمر يتعلق باللغة؟ وتجيب: العربية الفصحى هي لغة لا تُكتسب بطريقة التحدث الطبيعية، بل في إطار مدرسي أو في المسجد. وتخلص إلى أنها تنهج خطوات الملاحظة السوسيو لسانية، ولا تُصدر أحكامًا قيمة، من قبيل ما ألصقوه بها من قولهم «ما تتكلمينه ليس لغة عربية». وتجزم بأن المعطيات والوقائع التي قدمتها للتدليل على طرحها غير قابلة للدحض من لدن منتقديها(٥٦).

تحدد كوبي نسبة متقني نوعي العربية بـ ١٠ أو ١٥ في المئة من النخبة المثقفة، فضلًا عن الفرنسية والإنكليزية، وهي نسبة ضئيلة لا تأخذها كوبي بعين الاعتبار، لكنها تتحدث عن غالبية الناس الذين تلتقي بهم كل يوم في المغرب أو الجزائر أو تونس أو مصر، بما أنهم يريدون الحديث أيضًا عن الشرق الأوسط.

(56) C. Caitucoli, «Entretien avec Dominique Caubet: A propos de l’article de Dora Carpenter-latiri «L’arabe, butin de guerre ?»,» (28 janvier 2003), p. 6.

وتستبعد كوبي تمييز منتقديها بين تنويعتين للعربية: عليا وسفلى، وترى في هذا التمييز حكم قيمة لا يتماشى مع قناعاتها. وتدافع عن العربية العامية التي تتوفّر على تنويعتها العالية؛ فهناك عربية عامية أدبية: الشعر والغناء والحكايات والأمثلة الشعبية، مختلفة عن العربية الفصحى(٥٧).

### – المنطلق الثاني: تثمين العامية لغةً حية وحداثية

تستنتج كوبي من طيات انتقادات كاربنتر لاتيري لها تمييزها بين موقف يدافع عن العربية لغة حية (وهو ما تتبنّاه كاربنتر لاتيري)، وموقف كوبي الذي يعتبر العامية لغة حية والعربية مكان الذاكرة (lieu de mémoire)، أي إنها حبيسة الماضي أكثر من ارتباطها بالحاضر أو انفتاحها على المستقبل. وتؤكد تبنّيها هذا الطرح، لأنه يعيد تثمين هذه اللغات وهذه الثقافات العائلية، ويمكّن من التصالح مع الذاكرة ومع صورة الأبناء عن آبائهم، لإعادة بناء الذات.

لا تقتصر كوبي على رؤية ماضوية للعامية كمكان للذاكرة، بل تراها لغة حداثة أيضًا(٥٨). وتتساءل: «أليس للمهاجرين الحق في شكل من أشكال تثمين لغتهم العامية؟ لأن تبخيس قيمة العامية معناه جعلهم يكرهون ذواتهم، ويرفضون الحديث بها. هل نُفهمهم أن ما يتكلمون به ليس شيئًا ذا قيمة، وأن آباءهم غير متعلمين، سواء بطريقة عنيفة أو بطريقة لطيفة؟ عندما نقول لهم: ‹سنعلمكم، سنرفع من مستواكم›. أنا لست بيداغوجية، لكن كلسانية لا يمكن أن أقبل هذا، ولا سيما إذا لم نثمن الثقافات الحقيقية للناس كما هي، لا يمكن أن نحملهم على دراسة العربية الفصحى. ألا يمكن أن نثمن العامية، ونسقط ضحية الثقافة الفرنسية التي ترفض الأشياء غير المكتوبة؟ لا ندعهم ينغلقون في مركّب نقص، بمبرر أن آباءهم لا يعرفون الكتابة والقراءة. وهناك من أبناء جيلنا من لهم أجداد لم يكونوا يعرفون القراءة والكتابة، في بوادي فرنسا»(٥٩).

### – المنطلق الثالث: العامية أداة ولوج الأجنبي المجال اللغوي العربي/المغربي

توجّه كوبي السؤال التالي: كيف يكون تواصلي مستساغًا في الفضاء اللغوي المغاربي أو المشرقي؟ هل بامتلاك لغة اليومي الشفوية أم بإتقان اللغة المكتوبة؟ وترى أن امتلاك ناصية اللغة الشفوية (العامية) هو مفتاح الأجنبي لولوج الفضاء اللغوي العربي من دون أن يكون محط سخرية أو اندهاش من الساكنة المحلية، لأنه يتكلم العربية ككتاب، وهذا يتنافى مع واقع التواصل اليومي في الفضاء اللغوي العربي. وأول ما يصطدم به الأجنبي الراغب في امتلاك مفاتيح التواصل مع السكان هو الهوة الموجودة بين السجلين الشفوي والكتابي، فيتغلب على هذا المأزق بتعلم لغة اليومي.

تطالب كوبي بتدريس العامية المغاربية أو المشرقية كما هي في واقع البلدان العربية، وتنتقد مناهج تلقين العامية للأجانب الذين يزورون الدول العربية لغرض من الأغراض، لأنهم يتعلّمون لغة لا تمت

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩.

بصلة إلى واقع أداء التحية مثلًا في البلدان العربية. كما أنها تنتقد تلقين اللغة للأجانب في إطار وضعيات اصطناعية، مثل مترجمي المؤتمرات الدولية، وتطالب بتلقين وضعيات حقيقية لتداول الشفوي الأقرب إلى واقع البلدان العربية.

– المنطلق الرابع: لا لتضخيم الإعلام في تمتين الفصحى

تردّ كوبي على الطرح القائل بمساهمة الإعلام في تقوية العربية الفصحى بالقول إن الناس الذين يتهافتون من جميع البلدان العربية على الفضائيات العربية مثل الجزيرة، تمدرسوا جميعًا، وهُم يعرفون قراءة وكتابة العربية الفصحى. لكن الناس في القرى، الذين لم يلجوا المدرسة، لا يتهافتون على قناة الجزيرة، بل يتعلق الأمر بنخبة متعلّمة، وهذا يرتبط بسياسات التربية في دول عدّة؛ فهناك بلدان يعرف ٢٠ في المئة من ساكنتها التحدث بالفصحى، وهناك بلدان ليس فيها من يعرف ذلك، لكن يجب عدم المبالغة في معدل الناس الذين يستطيعون التحدث بالنوعين بارتياح في البلدان العربية[٦٠].

تحدد كوبي جمهور وسائل الإعلام الناطقة باللغة العربية الفصحى في نطاق النخب والمدن. وهدفها هو البرهنة على أن اللغة العربية الفصحى تقبع في مجال ضيق، لكن المعطيات السوسيولوجية الميدانية تُظهر أن الفضائيات العربية تتوجه إلى المثقف وغير المثقف، وإلى المدن والبوادي على حد سواء، فلا يعني عدم إمكانية المتلقي قراءة اللغة العربية الفصحى أنه غير قادر على فهم واستيعاب ما تبثه الإذاعات والفضائيات العربية، بل علّمته التجربة أن يفهم مضامينها، وأصبح يستوعبها بسهولة.

## خلاصة: من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية والتركيبية

إن التمييز المنهجي الصارم بين مصطلحات العامية والفصحى... إلخ، هو بغرض الإيضاح والشرح البيداغوجي. وفي الواقع، ربما تتداخل المصطلحات هذه وتترابط وتكون بينها جسور، ولا نعتقد أن الأمور منفصلة بعضها عن بعض وأن بينها حدودًا حقيقية ونهائية. وهذا ما يجعل المقولات الفكرية المجردة تؤثر عمليًا في نظرتنا إلى الواقع. وقد نفهم الواقع متمايزًا على أساس المقولات، فينقلب المتداخل إلى مقولات منقطعة بعضها عن بعض؛ فكما أن الخرائط تدل على المجالات الجغرافية وليست هي تلك المجالات، فإن الكلمات تسمّي الأفكار والأشياء، وتمايز بينها، لكنها لا تحلّ محلها.

وربما توصلت جيورجين أيوب إلى فكرة توفيقية لتجاوز مفارقة العامية والفصحى، وهي ترى أن «ما يميّز حياة العربية في بداية الألفية الثالثة هو العلاقة الجديدة بين اللغة الشفوية واللغة المكتوبة، إذ لا يمكن أن نعارضهما، فاللغة العربية الفصحى تُسمع على مدار اليوم في الإذاعة ونشرات التلفزيون والخطابات السياسية، وتُقرأ في الجرائد والكتب.. إلخ. وهناك تداخل وتكامل بينهما»[٦١].

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(61) Georgine Ayoub, «La Langue arabe entre l’écrit et l’oral,» dans: Robert Bistolfi et Henri Giordan, dirs., *Les Langues de la Méditerranée*, les cahiers de confluences (Paris: L’Harmattan, 2003), p. 45.

ويقول جيلبير غرونغيوم: «إن رأي جيورجين أيوب، الذي يتحدث عن هذه الوضعية اللسانية الجديدة، حيث يشتد التلاقي بين المكتوب والشفوي، يجعلنا نعيد النظر في مفهوم ‹الخطأ اللغوي› (اللحن)»[٦٢]؛ فوسائل الاتصال الحديثة أتاحت للفصحى والعامية حياة جديدة، بحيث جعلتهما في تداخل وتحاور مستمرّين، وأعادت النظر في ثنائية منظومة الرواية والتدوين.

## المصادر والمراجع References

### العربية

١. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد الفاضلي. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.

٢. خليفة، عبد الكريم. **اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث**. ط ٣. عمان، الأردن: دارالفرقان للنشر، ١٩٩٢.

٣. راوي، صلاح. **فقه اللغة وخصائص العربية**. القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٣.

٤. ريمان، إيمان وعلي درويش. **بين العامية والفصحى: مسألة الازدواجية في اللغة العربية في زمن العولمة والإعلام الفضائي**. ملبورن، أستراليا: شركة رايتسكوب المحدودة، ٢٠٠٨.

٥. السامرائي، إبراهيم. **التطور اللغوي التاريخي**. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

٦. سعيد، نفوسة زكريا. **تاريخ الدعوة إلى العامية وأثرها في مصر**. الإسكندرية، مصر: دار نشر الثقافة، ١٩٦٤.

٧. شحادة، حسيب. «اللغة العربية واللهجة العامية: تعليق على «اللغة العربية واللهجة العامية».» على الموقع الإلكتروني:
<http://web.beitberl.ac.il/~bbsite/aitat/alresale-files/alrisala-07/9HasibShahade.pdf>.

٨. شطاح، محمد. «الازدواجية اللغوية في وسائل إعلام بلدان المغرب العرب: دراسة نقدية.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية، دبي، ٧-١٠ أيار/ مايو ٢٠١٣. على الموقع الإلكتروني:
<alarabiahconference.org/uploads/conference_research-991325527-1406789918-166.pdf>.

٩. عبد التواب، رمضان. **لحن العامة والتطور اللغوي**. القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٧. (المكتبة اللغوية)

١٠. عون، نسيم. **الألسنية: محاضرات في علم الدلالة**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥.

(62) Gilbert Grandguillaume, «Les Enjeux de la question des langues en Algérie,» dans: Bistolfi et Giordan, dirs., pp. 141-165.

١١. كيليطو، عبد الفتاح. **أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠١٣.

١٢. ______. **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي**. الدار البيضاء : دار توبقال، ١٩٨٨. (المعرفة الأدبية)

١٣. ______. **لن تتكلم لغتي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

١٤. المساري، محمد العربي. «الفصحى والدارجة في الإعلام.» ورقة قدمت إلى: ندوة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ٢٠-٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠.

١٥. مكرم، عبد العال سالم. **التعريب في التراث اللغوي: مقاييسه وعلاماته**. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠١.

## الأجنبية

1. Ayoub, Georgine. «La Langue arabe entre l'écrit et l'oral.» dans: Bistolfi, Robert et Henri Giordan (dirs.). *Les Langues de la Méditerranée*. Paris: L'Harmattan, 2003. (Les Cahiers de confluences). pp. 31-53.

2. Barontini, Alexandrine. «Valorisation des langues vivantes en France: Le Cas de l'arabe maghrébin.» *Le Français aujourd'hui*: no. 158, Septembre 2007. pp. 20-27.

3. Bistolfi, Robert et Henri Giordan (dirs.). *Les Langues de la Méditerranée*. Paris: L'Harmattan, 2003. (Les Cahiers de confluences)

4. Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques*. Paris: A. Fayard, 1982.

5. Caitucoli, C. «Entretien avec Dominique Caubet: A propos de l'article de Dora Carpenter-latiri «L'arabe, butin de guerre ?».» (28 janvier 2003).

6. Carpenter-Latiri, Dora. «L'Arabe, butin de guerre?.» *GLOTTOPOL: Revue de sociolinguistique en ligne*: no. 1, Janvier 2003.

7. Caubet, Dominique. «L'Arabe maghrébin à L'INALCO: Enseignement et recherche.» *Langues et cité: Bulletin de l'Observatoire des pratiques linguistiques*: no. 15: *L'Arabe en France*, Octobre 2009.

8. ______. «Arabe maghrébin : passage à l'écrit et institutions.» *Faits de Langues*: vol. 7, no. 13, 1999. pp. 235-244.

9. ______. *L'Arabe marocain.* Paris; Louvain: Ed. Peeters, 1993. 2 vols. (études chamito-sémitiques: Langues et littératures orales)

vol. 1: *Phonologie et morphosyntaxe.*

vol. 2: *Syntaxe et catégories grammaticales, textes.*

10. ______. «Darija, langue de la modernité-Entretien avec Noureddine Ayouch.» *Estudios de dialectologia norteafricana y andalusí.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 2003. pp. 135-141.

11. ______. «Entretien avec Omar Sayed (Nass El Ghiwane): «ed-darija dyal-na, fi-ha el-3etriya!».» Dans: *Estudios de dialectologia norteafricana y andalusí.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 1999. pp. 121-130.

12. ______. «Génération darija!.» Dans: *Estudios de dialectologia norteafricana y andalusí.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 2007. pp. 233-243.

13. ______. «Métissages linguistiques ici (en France) et là-bas (au Maghreb).» *VEl-Enjeux* (Ville Ecole Intégration): no. 130, Septembre 2002. pp. 117-132.

14. Cerquiglini, Bernard. «Les Langues de France: Rapport au ministre de l'éducation nationale, de la recherche et de la technologie et à la ministre de la culture et de la communication.» (Avril 1999).

15. Cohendu, Anouk. «La langue du silence dans le Maroc urbain contemporain.» *Revue de l'histoire des religions*: no. 2, 2011. pp. 245 – 263.

16. Grandguillaume, Gilbert. «Les Enjeux de la question des langues en Algérie.» dans: Bistolfi, Robert et Henri Giordan (dirs.). *Les Langues de la Méditerranée.* Paris: L'Harmattan, 2003. (Les Cahiers de confluences). pp.141- 165.

17. Harmach, Amine. «Dominique Caubet : «La Darija a vu son statut évoluer dans la société civile».» *Aujourd'hui le Maroc*: 9/7/2010.

18. Khelef, Fatma et Redouane Kebièche. «Evolution ethnique et dialectes du Maghreb.» *Synergies monde arabe*: no. 8, 2011. pp. 19-32.

19. Kilito, Abdelfettak. «Loin du proche, proche du lointain.» Dans: Ammi, K. M. [et al.]. *Comment peut-on être marocain?*. Edité par Abdesselam Cheddadi; dessins et pentures de Sonoé Arai [et al.]. Témara, Maroc: Maison des arts, des Sciences et des Lettres, 2009.

20. Les Mots du bled: Création contemporaine en langues maternelles, les artistes ont la parole. Entretiens avec Fellag [et al.]; présentés et éd. par Dominique Caubet; préf. de Hadj Miliani. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2004. (Espaces discursifs)

21. Lévy, Simon. «Repères pour une histoire linguistique du Maroc,» papier présenté à: «Les Langues maternelles au Maghreb.» (Colloque international, Tizi-Ouzou, Algérie, 16-20 Octobre 1990). publié dans: *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes, 1996. pp.127-137.

22. Mekkhaz, Ali. «Le Darija une langue qui déchaîne les passions.» *Le Courrier de l'Atlas*: 13/5/2007.

23. Miller, Catherine. «Approches sociolinguistiques de la ville.» *Questions de recherche au Maghreb*: no. 5, Janvier 2009.

24. ______. «Langues et médias dans le monde arabe, arabophone: Entre idéologie et marché, convergences dans la glocalisation?.» Dans: Lachkar, Abdenbi (dir.). *Langues et médias en Méditerranée*. Préf. de Teddy Arnavielle. Paris: L'Harmattan, 2012. (langue et parole. Recherches en sciences du langage). Sur le site: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/57/88/51/PDF/InviteConf.pdf>.

25. Pereira, Christophe. «Arabe maghrébin,» papier présenté à: «Langues d'Europe et de la Méditerranée.» (Colloque International, LEM, Nice, 31 Mars - 2 Avril 2005).

26. Ruiter, Jan Jaap de. *Les jeunes marocains et leurs langues*. Paris; Budapest; Kinshasa: L'Harmattan, 2006. (Espaces discursifs)

27. Savidan, Patrick. *Le Multiculturalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2009. (Que sais-je?: société; no. 3236)

28. «Tout est social», entretien avec Pierre Bourdieu. Propos recueillis par Pierre-Marc de Biasi. *Magazine Littéraire*: no. 303, Octobre 1992.

29. Vermeren, Pierre. «Langue et violence au Maghreb.» *Le Journal hebdomadaire*: 14 Juin 2003.

Mufleh Hweitat**

مفلح الحويطات*

# الإبداع والسّلطة في شعر العصر العباسي الأول

# Creativity and Power in the Poetry of the Early Abbasid Era

| | | |
|---|---|---|
| الكتاب | : | الإبداع والسلطة في شعر العصر العباسي الأول |
| الكاتب | : | عيسى المصري*** |
| مكان النشر | : | عمان |
| الناشر | : | مكتبة الرائد |
| تاريخ النشر | : | ٢٠٠٧ |
| عدد الصفحات | : | ٣٠٠ |

– ١ –

تأخذ علاقة المبدع بالسلطة وجوهًا متعددة قد تتفاوت بين التوتر والحساسية والتصادم والاحتواء.. وهي علاقة تثير كثيرًا من الإشكاليات والتساؤلات المتجددة بتجدد العصور والأزمنة التي تُطرح فيها: فما هي الأبعاد التي تؤطّر هذه العلاقة وتحكمها؟ وما هي الوسائل والأساليب التي تنتهجها السلطة في التعامل مع المبدع؟ وما هي وسائل المبدع وأساليبه ـ في المقابل ـ في التعامل مع السلطة؟ ثم ما تأثير ذلك كله في الإبداع ذاته؟

لعل مثل هذه الأسئلة وغيرها ستكون حاضرة في ذهن القارئ حين يقع نظره على عنوان الكتاب الذي نعرض له في هذه المراجعة النقدية.

* أستاذ الأدب العباسي في الجامعة الأردنية.

** Professor of Abbassid Literature at the University of Jordan.

*** أستاذ الأدب العربي في جامعة حائل.

*** Professor of Arabic Literature at the University of Hail, Saudi Arabia.

- ٢ -

يعرض هذا الكتاب ـ وهو في الأصل أطروحة جامعية أُعدت في الجامعة الأردنية لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي- لإشكالية الإبداع والسلطة كما مثّلها شعر العصر العباسي الأول (١٣٢ـ٢٣٢هـ). والكتاب يقع في تمهيد وخمسة فصول وخاتمة.

تناول الباحث في **التمهيد** قضية «الإبداع الشعري والسلطة»، محاولًا استقراء العلاقة القائمة بين هذين المفهومين، فعرّف مفهوم السلطة وعرض لأشكالها وتمثلاتها المختلفة، وتأثيراتها الفاعلة في الشعر، ثم تتبّع الدلالات والتحولات الثقافية والاجتماعية والحضارية الحافّة بكل من الإبداع والسلطة، ابتداءً من العصر الجاهلي، ووصولًا إلى العصر العباسي الأول موضوع هذه الدراسة.

جاء **الفصل الأول** («السلطة العباسية») لمناقشة موضوع هذه السلطة ضمن محاور ثلاثة: **الأول** فكري بسط فيه الباحثُ «المستندَ الفكري» الذي اتكأت عليه السلطة العباسية في توطيد حكمها وتسويغه. وقد كان توظيفها الدين في هذا الاتجاه واضحًا؛ فالثورة العباسية قامت، وفق تنظير دعاتها، على مبدأ ديني منحها الحق في أن يستأثر العباسيون بالحكم دون سائر الأقوام والأجناس التي كان لها دورها أيضًا في قيام الثورة ونجاحها. وهي الفكرة التي يدلف من خلالها الباحث إلى المحور **الثاني**، وهو عرقي؛ فعلى الرغم من تباين أعراق الدولة العباسية، ودور غير العرب في نجاح الثورة، بقيت الدولة في عصرها الأول دولة عربية تولّى الحكم فيها خلفاء عرب لم يقبلوا أن يشاركهم في حكم الدولة عرق آخر. أمّا المحور **الثالث** فهو طبقي، كشف فيه الباحث مدى التفاوت الطبقي الواضح بين فئات المجتمع العباسي؛ ففي الوقت الذي تمتعت بعض الطبقات بوافر من النعيم والثراء، عانت طبقات أخرى شدة الفقر والشقاء.

وفي **الفصل الثاني** («السلطة السياسية والشعر»)، بحث الكاتب في العلاقة الإشكالية التي ظلت تسم شعر المديح بالسلطة العباسية، وبيّنَ محاولات السلطة الدائمة لاحتواء الشعراء واجتذابهم إلى صفها، مرة بالترغيب والإغراء ومرات بالترهيب والإكراه. ثم تناول على نحو تفصيلي مسهب علاقة كل خليفة من خلفاء العصر العباسي الأول بشعراء زمنه، ولحظ أن هذه العلاقة كانت تتشابه في ملامحها العامة؛ فقد حرص أولئك الخلفاء ـ على تفاوت في ما بينهم ـ على استمالة الشعراء وتقريبهم بغية الترويج لحكمهم وتدعيمه.

إن دراسة شعر المديح ـ وفق الباحث ـ «تؤدي بالضرورة إلى تلك الأحكام التي أطلقها بعض الدارسين على الشعر العربي ووسموه بأنه شعر تسوّل وكُدية. وهو نظر في النتيجة التي آل إليها المديح لا في المديح نفسه؛ مما جعل حكمهم على الشعر حكمًا خارجًا عن طبيعته، والحكم الخارجي مهما كانت أصوله ومصادره ستكون أحكامه بالضرورة معارضة للطبيعة الفنية للشعر (...) وما من شك أن المديح قد كثر في العصر العباسي كثرة كادت تسمه بعصر المديح، وهذه الكثرة كانت نتيجة المؤثرات السياسية، فالشاعر فرد في المجتمع، والمجتمع يقبع تحت سلطة النظام القائم، ومن ثم فإن التأثير السياسي واقع في الشاعر بطريق مباشرة أو غير مباشرة، فقد يتصل الشاعر بالسلطان فيكون

تأثيره فيه مباشرًا، وقد يبتعد عنه فيتأثر بقوانينه التي يسنها باعتباره جزءًا من المجتمع، والمعوّل عليه في قياس مدى التأثير هو وعي الشاعر بطبيعة فنه» (ص ١٧٢).

ومع وجاهة هذا التحليل الذي يذهب إليه الباحث، فإن تفسير ظاهرة المديح في الشعر العربي والحكم عليه إيجابًا أو سلبًا يتطلبان ـ في رأيي ـ مزيدًا من الاستقصاء والتعمق؛ فقد كان قَدَر كثيرٍ من الشعراء يدفعهم في ذلك العصر إلى التردد على أبواب الحكام والأمراء لمدحهم ونيل عطائهم؛ فللحاجة سلطانها الذي لا يقاوم. وهذا الأمر لم يكن خيارًا ذاتيًا في كل الأحوال، وإنما هو محصلة لجملة مؤثرات سياسية واجتماعية واقتصادية وحضارية تنامى مفعولها منذ أن توارت القيمة الاعتبارية لشاعر القبيلة الذي حاز أعلى درجات التراتب الاجتماعي في العصر الجاهلي، لتظهر المدينة بعلاقاتها المعقدة والمتشابكة، وتبدأ الحاجة إلى آخرين غير الشاعر، من بينهم مثلًا الكاتب الذي تبوأ مكانة تجاوزت الشاعر بدرجات[1]. ومع هذا كله، فإن المدقق لا يعدمه أن يقع ـ كما يخلص الباحث ـ على نماذج متميزة من شعر المديح في هذا العصر. ولعل مدائح أبي تمام في المعتصم على وجه التحديد تُعَدّ مثالًا ناصعًا لأصالة بعض نماذج هذا الفن الذي يمزج التجربة الحية بالتعبير الفني الأصيل.

توقف **الفصل الثالث** («السلطة الدينية والشعر») عند اتجاهين بارزين، **أولهما** التشيع الذي عُدّ الشِّعرُ لدى أتباعه أحد الأسلحة الماضية في تأييد السلطة العباسية أو في الصِّراع معها. وتناول الباحث النزاع العباسي العلوي على الحكم، ودور شعراء كلا الاتجاهين في مناصرة هذا الجانب أو مخاصمة ذاك. ودَرَسَ تأثير المعتقد الديني في الشعراء وأثره في شعرهم من الناحية الفنية. وإذا كان ثمة شعراء قد استثمروا المعتقد الديني في سبيل تحصيل بعض المنافع الشخصية والمادية، فإن ثمة آخرين أخلصوا لمعتقدهم وتفانوا في سبيله. ولم تكن السلطة العباسية لتكترث كثيرًا بما يقوله هؤلاء الشعراء ما لم يمسسها ذلك القول ويتعرّض لسلطانها.

**وثانيهما** الاعتزال، وفيه تناول الباحث أبرز شعراء هذا الاتجاه، مبينًا علاقتهم بالسلطة العباسية. وهي علاقة اتسمت في مجملها بالتصالح والتوافق. ومرد ذلك أن المعتزلة لم يمارسوا نشاطًا سياسيًا يسعى إلى الحكم والاستئثار به، وإنما انصب جهدهم على تناول بعض القضايا العقائدية والفكرية بمنهج عقلي جدلي. وخلص الباحث إلى أن الفكر الاعتزالي بحكم منطقيته واعتماده الجدل والحجاج لم يتجه كثيرًا إلى الشعر الذي لا يقبل بطبيعته الشكلية والجمالية هذا المحمول المضموني الكثيف، فكان النثر بانسيابيته ورحابته التعبيرية أنسب لاستيعاب فكرهم، والكشف عن منطقهم وحججهم العقلية.

تناول الباحث في **الفصل الرابع** («السلطة الاجتماعية والشعر») أربع ظواهر يراها في أصلها ذات منشأ اجتماعي، وإن كانت تتقاطع في نشأتها وتأثيرها مع أبعاد سياسية، وهذا أمر طبيعي؛ فالواقع المتشكل لأي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية وغيرها هو مزيج من مؤثرات سياسية ودينية واقتصادية تتفاعل

(١) للوقوف على هذه الفكرة بقدر من التفصيل انظر: مفلح الحويطات وعبد الله إبراهيم، «مكانة الشاعر بين قلق الدور ورغبة التجاوز: قراءة في تجربة أبي تمام،» **دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية** (الجامعة الأردنية)، السنة ٤٢، ملحق ٢ (٢٠١٥)، ص ١٥٨٣ـ ١٥٩٧.

في ما بينها، ويكون لكل منها أثره وتأثيره في الجوانب الأخرى. وهذه الظواهر الأربع هي: الزندقة والشعوبية والمجون والزهد. ولم يكن موقف السلطة العباسية من الشعراء الذين مثّلوا هذه الظواهر واحدًا؛ فقد كان الموقف الرسمي للسلطة يتحدد وفق خطورة هذا الشاعر أو ذاك على أمن السلطة وكيانها السياسي. وفي حين أن الموقف من شعراء تيار المجون كان أكثر تساهلًا، فإن الموقف من شعراء التيارات الأخرى كان أكثر توجسًا واحتراسًا، ولذلك اتخذت السلطة من اتهام بعض الشعراء بالزندقة والشعوبية حجة للتخلص منهم، وكل ذلك بسبب مواقفهم المناوئة لنهج السلطة وخطها العام. ولعل قيام الخليفة المهدي بقتل الشاعر بشار بن برد الذي اتُّهم بالزندقة يمثّل مسلك السلطة التي كانت تستثمر من المواقف المختلفة ما يمكنها من الإيقاع بخصومها الألداء والنيل منهم.

أمّا **الفصل الخامس** والأخير من هذه الدراسة («السلطة النقدية والشعر»)، فقد عُني بتحليل طبيعة هذه السلطة، وعلاقة النقاد في القرن الثاني الهجري بالسلطة السياسية في عصرهم، فتبيّن أن لبعض النقاد ارتباطًا بالسلطة، كالأصمعي الذي قرّبه الرشيد وجعله أحد جلسائه. غير أن هذه الحفاوة والتقدير اللذين لقيهما بعض النقاد من السلطة لم يمنعا بعضهم من إصدار أحكام نقدية قد لا تتوافق مع موقف السلطة السياسية من بعض الشعراء الذين كان يتحدد الموقف منهم انسجامًا مع اقترابهم من هوى تلك السلطة وميولها السياسية أو ابتعادهم عنها، وإنما كانت أحكام أولئك النقاد نابعة من مرجعية ذوقية فنية لا علاقة لها بميول الشاعر وتوجهاته السياسية. من ذلك مثلًا موقف النقاد من شعر كلٍّ من بشار بن برد ومروان بن أبي حفصة؛ فقد عُرف الأول منهما بمناوأته للسلطة، ولذلك قضى قتيلًا كما ذُكر قبل قليل، وعُرف الثاني بمناصرتها وتأييدها. ومع ذلك، فإن الأصمعي يفضل بشارًا حين تكون القيمة الشعرية مجال الموازنة بينهما، فيقول: «إن مروان سلك طريقًا كثر من يسلكه فلم يلحق بمن تقدمه، وشركه فيه من كان في عصره، وبشار سلك طريقًا لم يسلك، وأحسن فيه وتفرد به، وهو أكثر تصرفًا وفنون شعر، وأغزر وأوسع بديعًا. ومروان لم يتجاوز مذهب الأوائل» (ص ٢٧٤). ولعل في رأي الأصمعي هذا ما يؤكد استقلالية النظر النقدي الذي لم يكن دائمًا متجاوبًا مع التوجه السياسي.

ويخلص الباحث في **خاتمة** دراسته إلى أن استغراق بعض نصوص الشعر العباسي في خدمة السلطة، وترويجها السياسي المباشر لها، وإفراغ طاقة الشاعر وإبداعه في وجوه «خارجية» بعيدة عن شواغل الذات الشاعرة وخياراتها الفكرية والجمالية الخالصة، كل ذلك كانت له آثاره السلبية في «شعرية» تلك النصوص. بيد أن شعر العصر العباسي الأول لم يرتهن كله لهذا المسار؛ فثمة نماذج منه خرجت على قيود السلطة وإكراهاتها. والسلطة هنا لا تتحدد بالسياسة فحسب، وإنما تشمل كل سلطة، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم دينية .. إلخ. وظلت تلك النماذج الشعرية وفيةً لروح الفن وجوهره، ولعل خمريات أبي نواس وطردياته وزهديات أبي العتاهية وتجديدات مسلم بن الوليد وأبي تمام، على سبيل التمثيل، من أبرز النماذج التي مثّلت هذا الخروج، وحققت قدرًا متميزًا من الشعرية.

وبعد، فإن غاية هذا العرض العام تقديم تصوّر مختصر وسريع لفحوى هذه الدراسة وفكرتها، وهو لا يدّعي، بكل تأكيد، الوقوف التفصيلي على موضوعات الدراسة ومحاورها المتشعبة.

## - ٣ -

يُسجَّل للباحث في دراسته أصالة الطرح والأمانة العلمية، والإحاطة الواسعة والاستقصاء الدقيق لأصول الموضوع وأجزائه، والوعي العميق بالقضية مدار البحث. كما يسجَّل له حضور شخصيته وبروزها في أنحاء واسعة من الدراسة؛ فقد كان ـ في كثير من الحالات ـ طرفًا فاعلًا ومؤثرًا في التحليل والنقد والتوجيه. أمّا مصادر الدراسة ومراجعها، فتميزت ـ في المجمل ـ بالتنوع والأصالة والشمول. وجاءت حواشي الدراسة وإحالاتها وتعليقاتها غنية وثرية، عمقت المتن وعززت كثيرًا من الآراء والمواقف التي قدّمها الباحث.

## - ٤ -

على الرغم من التقدير البالغ لجهد الباحث الملوس في هذه الدراسة، فإن ثمة ملاحظات عليها جديرة بأن تُطرح بغية إثراء الحوار وتعميق الفائدة، وهو ما تهدف إليه ـ في النهاية ـ مثل هذه المقاربات والمراجعات. وهذه الملاحظات هي:

• يتبنى الباحث منهج «النقد الثقافي»، فيقول في مقدمة دراسته: «ويقوم هذا البحث على منهج يُعَدّ أقرب المناهج النقدية إلى طبيعة الموضوع، وهو ما يُعرف بالدراسات الثقافيّة» (ص ٩). غير أن الباحث لا يقدم في دراسته أي مرتكز نظري يوضح ماهية هذا المنهج وأبعاده النقدية، في سبيل تدعيم تحليلاته التطبيقية وجعلها أكثر إقناعًا وفاعلية. هذا عدا عن أن الدراسة خلت تمامًا من أي مصادر أو مراجع في هذا المنهج، باستثناء كتاب عبدالله الغذّامي **النقد الثقافي** الذي لا يُعد مصدرًا كافيًا في هذا المجال(٢).

• ينطلق الباحث أحيانًا في تحليله للنصوص الشعرية من رؤية نقدية تقليدية تُذكّر بموقف بعض النقاد القدامى من قضية «اللفظ والمعنى». يقول الباحث مثلًا: «ويغلب الشكل الفني على المعنى ومجاله، فتخرج القصيدة شكلًا شعريًا أجوف لا معنى كبيرًا وراءه» (ص ١٣٦)؛ فهذا الحكم يتلاقى على نحو لا تخطئه النظرة الفاحصة مع أحكام ابن قتيبة المعروفة في فصل اللفظ عن المعنى فصلًا تعسفيًا حادًا، وذلك حين يقسم الشعر إلى «ضرب قد حسن لفظه وجاد معناه، وضرب جاد معناه وقصرت ألفاظه .. إلخ»(٣). ومن البديهي أن الرؤية النقدية الحديثة تجاوزت هذه الأحكام؛ فالنص الأدبي كلٌّ متداخل متراكب، ولا يمكن فصل لفظه عن معناه، أو فصل رؤيته عن تشكيله.

---

(٢) عن النقد الثقافي (Cultural Criticism) انظر مثلًا: ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٣٠٥ـ٣١٢ (وفيه مسرد بأبرز المصادر الأجنبية والعربية لهذا النقد)؛ Lois Tyson, *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2006), pp. 281-315, and M. A. R. Habib, *Modern Literary Criticism and Theory: A History* (Malden, MA: Blackwell Pub., 2005), pp. 760-771.

(٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٦٤ـ٦٨.

• مع أن الدراسة تبحث قضية السلطة والإبداع في «**شعر**» العصر العباسي الأول، فإن مادة الباحث الرئيسية في درس هذه الظاهرة كانت التاريخ والرواية الأدبية، وبقي الشعر متواريًا في ظلال المشهد، أو كأنه جاء لتأكيد الأخبار التاريخية والروايات وتعضيدها فحسب. ومع أنه لا ضير في الاعتماد على التاريخ والروايات الأدبية في بحث مثل هذه الظاهرة التي وجدت تجسدها في نصوص قديمة، ولكن ذلك يجب ألا يكون على حساب الشعر موضوع هذه الدراسة الأساسي. وربما لهذا السبب جاء تحليل الشعر ـ في الأغلب الأعم ـ دون المستوى المأمول. وفي تقديري أن الباحث لم يتمكن ـ في كثير من الأحيان ـ من الوقوف على النصوص الشعرية وقفات تحليلية كاشفة تستبطن ما تضمره تلك النصوص من دلالات غائبة، وأنساق فكرية متوارية لا يكشف عنها سطح الخطاب وظاهره، ولا سيما أن الدراسة تتبنى منهج النقد الثقافي الذي يقوم في أساسه على مثل هذا الكشف والاستبطان.

• يلحظ القارئ المدقق أن الباحث يقع أحيانًا في تناقضات في الطرح، من ذلك مثلًا أنه يبدي موقفًا سلبيًا ممّا يسميه «شعر اللهو والمجون» الذي يرى أن كثيرًا من نصوصه موغلة في البذاءة والفحش (ص ٢٣٢)، فضلًا عمّا «تحتويه [تلك النصوص] من نداءات تصور عالمًا غرائزيًا مغايرًا لعالم الإنسانية بمشاعرها السامية وأحاسيسها الراقية»[٤] (ص ٢٣٢). ولكن الباحث يتفق ـ في موضع آخر من دراسته ـ مع رأي بعض النقاد القدامى الذين «عزلوا الدين عن الشعر، فأظهروا بذلك وعيًا كبيرًا بطبيعة الفن الشعري التي تقوم على الإجادة بمعزل عن اعتقادات الشاعر وتوجهاته الفكرية» (ص ٢٧٣).

من ذلك أيضًا أن الباحث يصف الشاعر أبا العطاء السندي بالوفاء لبني أمية، فهو لم يتحول إلى مدح بني العباس إلا بعد أن ضُيق عليه (ص ١١٤)، بيد أن الباحث يصف في مكان آخر ذلك الشاعر بـ«المتكسِّب» الذي يغضب حين يُحرم من عطاء العباسيين (ص ١٢٢).

• على الرغم ممّا تتسم به هذه الدراسة من إحاطة واستقصاء كما ذُكر، فقد فات الباحث - في ما أقدّر ـ قضية محورية من قضايا الإبداع والسلطة السياسية في العصر العباسي، وهي بحث العلاقة الملتبسة التي قامت بين الشاعر والكاتب في هذا العصر؛ ذلك أن الكاتب تبوأ ـ كما أشير إلى ذلك قبلًا ـ مكانة سياسية مكّنته من تولّي بعض المناصب المرموقة في الدولة، وذلك كله بسبب حاجة السلطان إليه في تدبير وتسيير كثير من الشؤون الكتابية التي ظهرت بتأثير من المستجدات التي طرأت على شكل الدولة وزادت من تعقيدات أنظمتها السياسية والإدارية المختلفة، في الوقت الذي شهدت فيه مكانة الشاعر الاجتماعية والاقتصادية والاعتبارية ترديًا وانحدارًا ملموسين في هذا العصر[٥]، وهو الأمر

(٤) غني عن القول ما تنطوي عليه عبارة الباحث هنا من «أحكام قيمة»، وهي أحكام كان لها حضورها في هذه الدراسة.
(٥) عن هذه الفكرة، انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٤٥ـ٥١.

الذي دفع عددًا من الشعراء إلى مدح بعض الكتّاب ونيل عطائهم؛ ولعل في مدائح أبي تمام «الشاعر» لابن الزيات «الوزير والكاتب» ـ على سبيل التمثيل ـ ما يؤكد هذا الواقع ويعززه [٦].

• كثيرًا ما تخرج العبارات والمصطلحات في هذه الدراسة عن الدلالة المنضبطة والتحديد المطلوب، فتأتي الأحكام ـ نتيجة ذلك ـ غير دقيقة. والحقيقة أن هذا الملمح بدا واضحًا في صفحات كثيرة من هذه الدراسة. وليس من سبيل في توكيد هذا الحكم ـ في هذه العجالة ـ سوى تقديم بعض الشواهد التي لا تشكل استقصاء، ومنها:

ـ يصف الباحث الدولة العباسية التي وطّد الخليفة أبو جعفر المنصور أركانها بقوله: «فقد كانت دولة مكتملة البناء فكريًا وحضاريًا» (ص ١٢٨). والتساؤل المطروح هنا: هل وجود دولة مكتملة البناء فكريًا وحضاريًا أمر ممكن؟! وهل ثمة حالة لاكتمال الفكر، وما مقياس ذلك؟

ـ يرى الباحث أن خوف الشاعرين أبي دلامة ومروان بن أبي حفصة من السلطة وطمعهما في عطائها أديا إلى غياب الوعي لدى الشاعرين بحقيقة العمل الفني (ص ١٤٢). والسؤال الملح هنا هو: ما علاقة «الوعي بحقيقة العمل الفني» بـ «الخوف من السلطة والطمع في عطائها»؟ وحتى لو سلّمنا جدلًا بوجود مثل هذه العلاقة، أليس من الأنسب أن نعد كلًا من «الرغبة» و«الرهبة» عاملًا محفزًا على الإبداع! ولنا أن نمثّل على ذلك بالنابغة الذبياني الذي دفعته الرهبة والخوف من النعمان إلى إبداع اعتذارياته الشهيرة التي تُعَدّ من عيون الشعر العربي في مختلف عصوره[٧].

ـ يقول الباحث في موضع من دراسته: «ولذلك، لم تهتم الدولة العباسية بمعتقدات الأفراد قدر اهتمامها بولائهم لها، وهذا يجعل من الدولة العباسية دولة **مدنية** لا تقوم على التعصب العرقي أو الديني، فكان في سلطتها الشيعي إلى جوار السني، والمولى إلى جوار العربي الأصيل..» (ص ١٧٨ـ ١٧٩). والحقيقة أن استخدام مصطلح «دولة مدنية» لا يتناسب والواقع التاريخي للفترة المدروسة؛ فالدولة المدنية مصطلح حديث لا يمكننا إطلاقه بمثل هذا التساهل والتبسيط على العصر العباسي الأول، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، كان الدين من أبرز العوامل والمقومات التي استندت إليها شرعية الحكم العباسي وقامت عليها؛ فالخليفة ـ وفق ما يرغب أن يرى نفسه ويراه الآخرون ـ «هو ظل الله في الأرض، والمخالفون له مارقون..» (ص ١٨٥)، بحسب ما يذهب الباحث نفسه استنادًا إلى قول أحد شعراء المديح العباسيين.

وشبيه بهذا استخدام الباحث مصطلحات لا تتناسب والسياق الذي وردت فيه، ومن ذلك قوله: «.. وهذا لا يعني أن يكون الشاعر **علمانيًا** لا دين له إذا أراد نظم الشعر» (ص ١٩٨)، وقوله: «.. وهذه هي **العلمانية** بمفهومها **الأدبي**» (ص ١٩٩)؛ فاستخدام مصطلحات من قبيل: «علماني» و«علمانية أدبية»

---

(٦) انظر في استقراء علاقة أبي تمام بابن الزيات من هذا الجانب: جابر عصفور، «لك القلم الأعلى،» في: جابر عصفور، **غواية التراث** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١١)، ص ٢٢١ـ٢٣١.

(٧) في بلاغة هذه الاعتذاريات وعمق مدلولاتها انظر: يوسف عليمات، «جماليات التحليل الثقافي: اعتذاريات النابغة الذبياني نموذجًا،» **عالم الفكر**، السنة ٣٥، العدد ١ (تموز/يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٥ـ ٩٩.

غير موفق، فضلًا عمّا فيه من تبسيط وخلط في فهم مثل هذه المصطلحات وتوظيفها في سياقات مغايرة، وكان الواجب بالباحث أن يكون أكثر دقة واحترازًا في استخدام مصطلحاته!

مهما يكن من أمر، فإن هذه الملاحظات لا تقلل بأي حال من الأحوال من قيمة هذه الدراسة والجهد المبذول فيها. وهي دراسة نافعة تسد جانبًا مهمًا في مكتبة الدراسات الأدبية العربية التي لم تحظ فيها مثل هذه الدراسات بالعناية والاهتمام المطلوبين.

## المصادر والمراجع References


### العربية

١. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الشعر والشعراء**. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

٢. الحويطات، مفلح وعبد الله إبراهيم. «مكانة الشاعر بين قلق الدور ورغبة التجاوز: قراءة في تجربة أبي تمام.» **دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية** (الجامعة الأردنية): السنة ٤٢، ملحق ٢، ٢٠١٥. ص ١٥٨٣ـ ١٥٩٧.

٣. الرويلي، ميجان وسعد البازعي. **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا. ط ٣.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

٤. عصفور، جابر. **غواية التراث**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١١.

٥. عليمات، يوسف. «جماليات التحليل الثقافي: اعتذاريات النابغة الذبياني نموذجًا.» **عالم الفكر**: السنة ٣٥، العدد ١، تموز/يوليو- أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦. ص ٦٥ـ ٩٩.

٦. كيليطو، عبد الفتاح. **الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

٧. المصري، عيسى. **الإبداع والسلطة في شعر العصر العباسي الأول**. عمان، الأردن : مكتبة الرائد، ٢٠٠٧.

### الأجنبية

1. Habib, M. A. R. *Modern Literary Criticism and Theory: A History*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2005.

2. Tyson, Lois. *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. 2nd ed. New York: Routledge, 2006.

Mohammed Elidrissi** محمد الإدريسي*

# خواطر: سمات في الفكر والأسلوب والخلقيات والمعتقد

## Thoughts: Reflections on Pascal's *Pensees*

| | | |
|---|---|---|
| **الكتاب** | : | خواطر: سمات في الفكر والأسلوب والخلقيات والمعتقد |
| **العنوان الأصلي** | : | *Pensées: sur la religion et sur quelques autres sujets* |
| **الكاتب** | : | بليز باسكال |
| **المترجم** | : | إدوار البستاني |
| **مكان النشر** | : | بيروت |
| **الناشر** | : | المنظمة العربية للترجمة |
| **تاريخ النشر** | : | ٢٠١٥ |
| **عدد الصفحات** | : | ٣٨٣ |

– ١ –

يُجمع دارسو مؤلفات الفيلسوف والعالِم ورجل الدين الفرنسي بليز باسكال (B. Pascal) على موسوعيته، حيث يتداخل في معظم أعماله الديني مع الفلسفي والعلمي. وقد شكل كتابه **خواطر** محصلة لأهم أفكاره الفلسفية والعلمية حول الدين، من منطلق تدارسه بؤس حياة الإنسان (HOMO) من دون الاعتقاد في الله الذي يظل المرساة الروحية والطريق الأكثر عقلانية لإدراك حقيقة الذات والوجود.

ترجع أهمية الكتاب إلى كونه قد شكّل لقرون طويلة أحد النصوص المؤسِّسة للفكر الفلسفي والديني الحديث في أوروبا، وملمحًا أساسيًا من تاريخ تطور النظرة الدينية الأوروبية للعالم خلال القرن السابع عشر، استنادًا إلى كون باسكال جعل نصب عينيه مهمة وضع الإنسان أمام ذاته ليعاين الفراغ والغرور الذي تتخبط فيه الذات الإنسانية الأوروبية.

* أستاذ الفلسفة وباحث في السوسيولوجيا، الجديدة، المغرب.

** Professor of Philosophy and Social Science Researcher, El Jadida, Morocco.

- ٢ -

للأسف، لم تصلنا أولى الترجمات العربية لهذا النص المؤسس إلا بعد أزيد من ثلاثة قرون على وفاة باسكال، وتحديدًا سنة ١٩٧٢، حين قام المؤرخ والمترجم اللبناني إدوار البستاني بترجمة النص الفرنسي لصالح اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (بيروت ـ لبنان) التي عوّدتنا على ترجماتها الدقيقة والمتميزة لروائع النصوص الفلسفية والاجتماعية المؤسِّسة للفكر الإنساني على مر القرون، تحت إشراف لجنة أكاديمية مكوَّنة من: إدمون رباط وعبد الله المشنوق وفؤاد أفرام البستاني وجميل صليبا، ومراجعة خليل رامز سركيس.

أعاد إدوار البستاني في سنة ٢٠١٥ ترجمة النص نفسه[1]، مجسِّدًا تنامي وعي علمي وديونطولوجي لدى مجموعة من المترجمين المتخصصين في العالم العربي بضرورة تجديد وتحيين ترجمة أمهات الكتب المؤسسة للفكر العالمي (خاصة ضمن حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية)، إضافة إلى رغبة إبستيمولوجية في التغلب على العوائق السياقية والمفهومية واللغوية التي تتخبط فيها الترجمة في حقل الإنسانيات بالعالم العربي.

لا يمكن اعتبار إعادة ترجمة نص هذا الكتاب قراءة جديدة في تأملات باسكال الفلسفية والدينية بقدر ما هي اعتراف بصعوبة وخصوصية الترجمة في الفلسفة (مقارنة بالترجمة في العلوم الاجتماعية)، وأيضًا محاولة لسد المناطق الظلامية والغامضة التي تولّدها عبقرية النفحات الصوفية والفلسفية لخواطر باسكال.

- ٣ -

تتسم الترجمة في الفلسفة بسِمات خاصة تميّزها من الترجمة في حقل العلوم الاجتماعية (والإنسانيات عامة)؛ إذ لا يكون همُّ المترجم نقل متن أصلي إلى نص جديد في سياق مختلف، بل البحث عن إنتاج طبقات لسانية وثقافية للغة تمكّن من نقل نسق إشكالي ومفهومي ومحاجي ونقاشي، لا وجود له في بعض اللغات نفسها، منها اللغة العربية التي تُصَعِّب من وظيفة المترجم، نظرًا إلى كون إمكانات إغنائها بنقاشات فلسفية جديدة تفرض البحث عن توليفة «مفهومية» و«مصطلحية» جديدة، ربما تساهم في قلب المعنى العام للنسق الفلسفي أو إساءة فهمه.

أمام هذا الوضع الإشكالي، يصبح تحيين الترجمة عملًا إجباريًا ولا غنى عنه من طرف أي مترجم ملتزم، كاعتراف ضمني بصعوبة الترجمة في الفلسفة في السياق العربي. ويصبح أيضًا بحثًا مستمرًا عن إنتاج المعنى في سياق فلسفي ولساني متغير باستمرار. ويمكن اعتبار إقدام المترجم نفسه على ترجمة النص الفلسفي عينه للمرة الثانية - خاصة النص المؤسس ـ دليلًا على مهنية وأكاديمية المترجم نفسه من جهة، وقيمة النص المترجم من جهة أخرى، وتعزيزًا سياقيًا لدور الترجمة المحيَّنة

(١) قامت المنظمة العربية للترجمة سنة ٢٠١٥ بإصدار ترجمة جديدة لمؤلف في **تقسيم العمل الاجتماعي**؛ الذي كان قد أصدره سابقا المرحوم حافظ الجمالي، انظر: إميل دوركهايم، **في تقسيم العمل الاجتماعي: ملاحظات حول المجتمعات المهنية**، ترجمة حافظ الجمالي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٥).

في تجاوز المنزلقات الإبستيمولوجية للترجمة كمهنة، والصعوبات المفهومية والإشكالية للترجمة الفلسفية كقضية فلسفية.

– ٤ –

بما أن مترجم النصوص الفلسفية يعمل على تطوير التوازنات اللسانية للبنى والشبكات المفاهيمية في علاقة عضوية بعضها ببعض، فإنه مدعو بشكل أساسي إلى التعرف إلى فكر الفيلسوف الذي يشتغل عليه. واضح أن هذه القاعدة تنطبق على ترجمة أي نظرية نسقية أو نظام للأفكار (يمكن بعض المترجمين أن يكونوا على استعداد لترجمة نصوص مرتبطة بمجال البيولوجيا أو الفيزياء النووية من دون أن تكون لهم أدنى دراية بالموضوع)[٢]. يضمن التخصص الوعي بالعلاقات المفهومية، وبالتالي التمكن من الحقل المعرفي للمتن الأصلي، وذلك إذا ما تمت العودة إلى المتخصصين وشبكة الزملاء والفرق البحثية، من أجل سد منافذ الفضاء التقني للحقل الأكاديمي، والحرص على الدقة في جميع المستويات المعرفية الإبستيمولوجية.

– ٥ –

لا تفوتنا الفرصة للتنويه بحرص إدوار البستاني على تبنّي الدقة والموضوعية في ترجمة أحد أهم النصوص المؤسسة في تاريخ الفلسفة الحديثة، خاصة والفكر الإنساني عامة، وصرفه أكثر من نصف قرن في سبيل تقديم أدق صيغة ممكنة لنص بليز باسكال. كل ذلك في ظل الأزمات التي تعيشها الفلسفة العربية الراهنة نتيجة الابتعاد عن فكر الرواد والمؤسسين[٣]، وأيضًا في ظل صعوبات الترجمة في الفلسفة التي تظل عائقًا أساسيًا أمام ربط الفلسفة بالعموم في فترة نحن في أمَس الحاجة فيها إلى تبنّي القيم الفلسفية ضمن بنية المعيش الاجتماعي كما السياسي والديني[٤]. كما نُحيي المراكز البحثية المعنية التي تعمل في سبيل بناء جماعات علمية عربية ملتزمة، وتحرص على ربط القارئ العربي بمعظم النصوص المؤسسة في حقل الإنسانيات والاجتماعيات في أفق تنمية وعي الوحدة العلمية والفكرية العربية ووحدة الوعي العلمي والفكري العربي[٥].

(2) Tiina Arppe, «De la traduction de la philosophie,» *Traduire*, no. 227 (Décembre 2012), pp. 32-33.

(٣) هنا نتحدث عن أزمة فلسفة الترجمة والترجمة في الفلسفة ومعظم العلوم الاجتماعية.

(٤) نشير هنا إلى غياب شبه كلي لمختبرات فلسفية في الجامعات العربية متخصصة بالنهوض بأوضاع الترجمة الفلسفية وفلسفة الترجمة في العالم العربي، بل نكاد لا نجد أدنى اهتمام بفلسفة الترجمة ضمن أقسام الفلسفة في معظم الجامعات العربية. على سبيل المثال، لا يجري في الجامعات المغربية حتى الآن تدريس فلسفة الترجمة والترجمة في الفلسفة.

(٥) للأسف، يفتقر العالم العربي إلى جماعات علمية متخصصة في مجال الترجمة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. وإذا استثنينا جهود المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات والمنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية والمركز الوطني للثقافة والفنون (في الكويت) والمشروع القومي للترجمة (في مصر) في سبيل تعريب النصوص الفلسفية المؤسسة، فلن نجد سوى جهود فردية متواضعة تفتقر إلى أبسط دعم مادي ومعنوي، الأمر الذي ينعكس سلبًا على قوة حركة الترجمة في الفلسفة في العالم العربي مقارنة بالدول الأوروبية.

-٦-

غالبًا ما حاولت الدراسات الإبستيمولوجية والفلسفية التي تناولت أعمال بليز باسكال البحث عن الإرث الفلسفي أو العلمي في مؤلفاته، وهو تقليد فرضته تطورات الفلسفة المعاصرة التي سعت نحو وضع حدود بنيوية بين الخطاب الديني والخطاب العلمي والخطاب الفلسفي. لا يتعلق الأمر هنا بباسكال فقط، بل إن فلاسفة ومفكرين كثيرين وقعوا «ضحية» هذه المقاربة التي عمدت إلى تجريدهم من نفحاتهم التيولوجية والدينية، وتقديمهم في صورة الفلاسفة والعلماء الخالصين (Pures) في إطار الفصل الموضوعي بين الفعاليات العلمية والمعقدات الدينية في تاريخ الفلسفة والفكر العلمي الحديث (إسحاق نيوتن أنموذجًا).

كرس باسكال مؤلَّف **خواطر** ليجيب عن أحد أهم الإشكالات الميتافيزيقية التي واجهت الوجود الروحاني للكائن الإنساني على مر القرون، والمقترن بالمعنى الذي يضفيه الدين و«المعتقد» على الحياة الإنسانية. في ظل الفراغ والغرور الذي تتخبط فيه الذات الإنسانية، يظهر التناقض الجوهري للطبيعة الإنسانية في خضم نضال الإنسان ضد بؤس وجوده الميتافيزيقي.

يضم الكتاب أربعة عشر قسمًا موزعة بين أزيد من ٩٢٤ شذرة تحوي خلاصة ثلاثة عقود من حياة باسكال الفكرية والفلسفية والدينية والعلمية. إن النسق العام للكتابة الشذرية التي ميزت باسكال - ثم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه في ما بعد - إضافة إلى عمق الأفكار الوجودية التي تناولها بالنقد والتحليل، جعل منه أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية (la philosophie existentialiste) في صفتها الدينية والمسيحية، وهي الفلسفة التي تطورت لاحقًا مع الفيلسوف الدنماركي سورن كيركغارد، إضافة إلى الفلسفة الوجودية الملحدة مع كلٍّ من نيتشه و جان بول سارتر.

يدافع باسكال عن الدين سبيلًا وحيدًا لخلاص الإنسان من بؤسه الميتافيزيقي، حيث إن «بؤس الإنسان من دون الله وسعادته مع الله» (Misère de l'homme sans Dieu, félicité de l'homme avec Dieu)، بل حتى سؤال ما الإنسان في حد ذاته مقترن بالدين. إن الهروب الوجودي للإنسان من واقع متقلب هو بحث عن السعادة والنعيم، الأمر الذي يفسح فرصة أمام الإيمان كسبيل أساسي للخلاص، باعتباره وحيًا فوريًا ومباشرًا من الله يتم بلوغه والتشبث به عبر القلب والعفوية المعرفية، وتشارك البديهة مع الحس العاطفي كقوة دافعة للارتباط بالله والتماهي معه بلا وسطاء.

يعترف باسكال بأن السبيل الأساسي نحو إدراك الحقيقة لا يكمن في العقل وحده (المعرفة الخطابية حول الكون والطبيعة) بل في القلب أيضًا[٦]، وهو ما يسميه «الحدسَ» (l'intuition)، من منطلق أن للقلب أسبابًا للاعتقاد في الحقيقة لا يملكها العقل نفسه. وفق هذا المنطلق، طرح باسكال رهانه

(٦) لا يتعلق الأمر هنا بقطيعة مع النسق العقلاني أو المنطقي والعلمي بقدر ما يتعلق برغبة في استدماج المنطلقات الدينية والتدينية ضمن الفعاليات العلمية، أي كيف يمكن العمل على إعطاء معنى للوجود الميتافيزيقي للإنسان من خارج الوجود نفسه (المعتقد) ومن داخله (الفعاليات العلمية).

الشهير(٧) الذي لا يثبت وجود الله أو عدم وجوده، بل يثبت لغير المعتقدين بأنه ليس لهم ما يخسرون، لكن لهم كل شيء ليربحوه في الاعتقاد بوجود الله:

ـ إذا فزنا نفوز بكل شيء (النعيم الأبدي) ((Si l'on gagne, on gagne tout (la félicité éternelle))؛

ـ إذا خسرنا، لا نخسر شيئًا (وجود بائس، ولا مستقر نهائي)
((Si l'on perd, on ne perd rien (une existence misérable, finie et précaire))؛

ـ الاعتقاد بالله معقول جدًّا: للإنسان كل الفوائد في الرهان على الدين المسيحي [في وجود الله] (Croire en Dieu est donc un parti très raisonnable: l'homme a tout intérêt à parier pour la religion chrétienne.)؛

وبلغة احتمالية(٨):

ـ إن آمنت بالله وكان الله موجودًا، فسيكون جزاؤك الخلود في **الجنة**، وهذا ربح غير محدود.

ـ إن لم تؤمن بالله وكان الله موجودًا، فسيكون جزاؤك الخلود في **جهنم**، وهذه خسارة غير محدودة.

ـ إن آمنت بالله وكان الله غير موجود، فلن تُجزى على ذلك، وهذه خسارة محدودة.

ـ إن لم تؤمن بالله وكان الله غير موجود، فلن تُعاقب لكنك ستكون قد عشت حياتك، وهذا ربح محدود.

| | الله موجود<br>«Dieu existe» | الله غير موجود<br>«Dieu n'existe pas» |
|---|---|---|
| إن آمنت بوجود الله<br>«Vous pariez sur l'existence de Dieu» | جزاؤك غير محدود (الجنة)<br>«Vous allez au paradis = vous gagnez indéfiniment (-b +∞)» | خسارتك غير مهمة<br>«Vous retournez au néant = vous perdez votre mise (−b +٠)» |
| إن لم تؤمن بوجود الله<br>«Vous pariez sur l'inexistence de Dieu» | خسارتك لا محدودة (جهنم)<br>«Vous brûlez en enfer = vous perdez indéfiniment (+b -∞)» | جزاؤك غير مهم<br>«Vous retournez au néant = vous gagnez votre mise (+b +٠)» |

(٧) بطبيعة الحال، ظل الرهان الباسكالي محط نقد طويل من طرف الفلاسفة والمفكرين - خصوصًا المادية التاريخية والوجودية ـ لكن سيقتصر عرضنا هنا على إبراز خصوصيات هذا الرهان في علاقته بالنسق العام لكتاب **خواطر**.

(٨) لمزيد من التفصيلات، انظر الفصل الثالث من **خواطر** تحت عنوان «حتمية الرهان».

يَظهر باسكال كرجل عقلاني امتلك قدرة منطقية ودينية على إقناع قرائه بأفكاره الأساسية، وتلك ميزة امتلكها قليلون من الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. إن كل محاولة -كيفما كانت منطلقاتها الأيديولوجية ورهاناتها الإبستيمولوجية ـ للفصل بين باسكال العالم، الفيلسوف والتيولوجي أو البحث عن «باسكال العالم الخالص»أو «باسكال الفيلسوف الخالص» أو «باسكال التيولوجي الخالص» ستبوء بالفشل نظرًا إلى تداخل اهتمامات المفكر وتقاطعها في مستويات مختلفة: يمكن أن نتفق على أنه «امتلك قدرة عقلانية على الإقناع العلمي والمنطقي بالمبادئ الدينية والثيولوجية كما الرياضية والفيزيائية».

## – ٧ –

ضمن مجال الترجمة في الفلسفية، لا يتعلق الأمر بـ«معرفة» موضوعية ووحيدة في فلسفة الترجمة، ولا بمجموعة من الحقائق التي يمكن من خلالها للمترجم أن يتبين دقة عمله ونجاحه(٩)؛ فخياراته تستند دائمًا إلى تأويلاته الخاصة للنصوص الفلسفية - يمكن أن نقول إن ترجمة النصوص الفلسفية تظل في شق منها تفلسفًا وعقلنة للقضايا الفلسفية(١٠). ونحن اليوم في حاجة ماسة إلى تبنّي استراتيجيات علمية لتقريب أمهات النصوص ضمن حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية من المتخصصين بالجماعات العلمية كما من العموم، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالقطيعة مع مختلف الصراعات المفهومية والمصطلحية (مع الحرص على ضرورة وجود الاختلافات وتنوعها) والعمل على إعطاء الترجمة والمترجمين قيمة مادية ومعنوية كصلة ربط لا غنى عنها بين الثقافات والأفكار الإنسانية، وسند أساسي للتأسيس لمجتمع معرفة كوني وملتزم وقادر على تنمية وعي الوحدة العلمية والفكرية العربية، وتعزيز قيم وحدة الوعي العلمي والفكري العربي (في مجال الفكر الفلسفي كما العلمي).

يظل مؤلَّف **خواطر: سمات في الفكر والأسلوب والخلقيات والمعتقد**» أحد النصوص المؤسسة ضمن الفلسفة الغربية الحديثة، ومرجعًا أساسيًا لكل باحث وفيلسوف ملتزم برهان القراءة الموضوعية للمتن الفلسفي الإنساني ضمن مسعى التكامل بين الخطاب الديني والخطاب العلمي والخطاب الفلسفي(١١)، في ظل التحولات الإنسانية الكونية التي تقتضي العودة إلى الرواد ـ نقدًا وقراءة ومقارنة ـ كمطلب إبستيمولوجي ـ وإنساني ـ كوني يعزز إمكانات التحقق الموضوعي لـ«الحق في الفلسفة» و«الحق في التفلسف» لكل الإنسانية.

(٩) يعتمد نجاح أي ترجمة في حقل الفكر الفلسفي على درجة تمكُّن المترجم من النسق العام لفكر الفيلسوف من جهة، وعلى قدرته من جهة أخرى على الانفتاح على الجماعات العلمية والأكاديمية من أجل تبادل الأفكار والمقترحات الإبستيمولوجية واللسانية والمنهجية.

(10) Arppe, p. 34.

(١١) يمكن اعتبار المؤلف أيضًا مرجعًا سوسيولوجيًا مهمًا ضمن دراسة تاريخ الأفكار الاجتماعية – وليس تاريخ الفكر أو الأفكار السوسيولوجية ـ في إطار دراسة تاريخ العلاقة بين الفكر الديني والمعتقدي وتاريخ الفكر العلمي، إضافة إلى التفاعل بين المعتقدات الدينية والفعاليات العلمية خلال العصر الحديث في أوروبا.

## References المصادر والمراجع

1. Arppe, Tiina. «De la traduction de la philosophie.» *Traduire*: no. 227, Décembre 2012. pp. 29-34.
2. Bouchilloux, Hélène. «Apologie et théologie dans *Les Pensées* de Pascal.» *Revue philosophique de la France et de l'étranger*: Tome 127, no. 1, 2002. pp. 3-19.
3. Cantillon, Alain. *Le «Pari-de-Pascal»: Etude littéraire d'une série d'énonciations*. Paris: J. Vrin, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014. (Contextes)
4. Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: Conversion et apologétique*. Paris: J. Vrin, 1986. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie; 71)
5. Grasset, Bernard M.-J. «La Pensée sapientielle de Pascal.» *Le Portique*: no. 19, 2007. Consulté le 26/3/2016, sur le site: <http://leportique.revues.org/1281>.
6. Kaplan, Francis (ed.). *Les «Pensées» de Pascal*. Paris: Editions du Cerf, 1982.
7. Mesnard, Jean. *Les «Pensées» de Pascal*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976. 3eme ed. (1995).
8. Olivo-Poindron, Isabelle. «Du moi humain au moi commun: Rousseau lecteur de Pascal.» *Les Études philosophiques*: no. 4: *Le Pascal des philosophes (I)*, Octobre 2010. pp. 557-595.
9. Pérouse-Battello, Marie. *L'Invention des «Pensées» de Pascal: Les Editions de Port-Royal, 1670-1678*. Paris: H. Champion, 2009. (Lumière classique; 82)

صدر حديثًا

روزماري كرومبتون

# الطبقات والتراصف الطبقي

ترجمة: محمود عثمان حداد - غسان رملاوي

تتميز جميع المجتمعات المركبة، بدرجات متفاوتة، بتوزيع غير متساو للمكافآت المادية والرمزية. وتشكل دراسة أسباب اللامساواة ونتائجها، التركيز الأساس بالنسبة إلى الباحثين والمنظرين في الطبقة والشرائح الطبقية. وكثيرًا ما كانت المفاهيم والنظريات والمقاييس التي طورت لمعالجة هذه المسائل موضوعًا للنقاشات المطولة، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

وينتشر التمركز التراتبي في جميع الأنساق الاجتماعية والاقتصادية، سواء على المستوى الكلي/الماكروي أم المستوى الجزئي/الميكروي، نتيجة مجموعة واسعة من العوامل، بما فيها درجة التقدير الاجتماعي، والمكانة والجندر، والعرق والعمر، والتخصص المهني والتحصيل العلمي، والدخل وموارد مادية أخرى، وقد يكون الانتماء الديني مهمًا في مجتمعات دون غيرها، بل إن عديدًا من العلماء الاجتماعيين يصرون على التمييز بين "الطبقة" و"المكانة الاجتماعية".

لكن فكرة "الطبقات" أصبحت أحد المفاهيم الأساسية التي تمكننا من أن نبدأ من خلالها بفهم عالمنا الاجتماعي. وفي عالمنا المعاصر، تشكل المنظمات ذات الأصول الطبقية، أي الهيئات التي تدعي تمثيل الفئات الاجتماعية والسياسية ومصالحها، المصدر الحيوي لعديد من التغيرات والتحولات التي ميزت مجتمعات العصر الحديث. وترى المؤلفة أن فهم التفاوت الاجتماعي واستمراريته ربما يستلزمان العمل عبر منظورات متضاربة، فغالبًا ما تبدو المقاربات المختلفة للطبقات والتراصف معاكسة كليًا بعضها لبعض، لكن إذا كنا على استعداد للتعامل معها جميعًا، فإننا نستطيع أن نسلط الضوء على أجزاء مختلفة من الكل.

Wajih Kawtharani**

وجيه كوثراني*

# قراءة في مشروع عزمي بشارة (٣)
# العلمانية ونظريات العلمنة***

# On Secularism and Theories of Secularization
## Reading Azmi Bishara (3)

## التأريخ كعملية علمنة

تم في المجلد الثاني من الجزء الثاني من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، يستكمل عزمي بشارة رحلته العلمية الطويلة في دروب التجربة الغربية لصيرورة العلمنة التاريخية. وعندما يجري التشديد في سياق النص على مفردة التاريخ والتاريخية، فإنه لا بد من العودة للبدء في المجلد المخصص للخبرات والنظريات، في توضيح أبعاد الاستخدام لمعنى التاريخ والتأريخ عندما يتصدى الباحث للبحث في تاريخية العلمنة كممارسة وفكر ونظرية (أو نظريات متعددة). وإذا كان التأريخ (أو علم التاريخ) هو محاولة الإجابة عن سؤال «ماذا حدث فعلًا» (ص ٣٠)، وبغضّ النظر عن مدى القدرة على توفير الإجابة (المطابقة للواقع)، فإن محاولات التأريخ للدين وللمقدس بدءًا من عصر التنوير تتم بمعزل عن الرواية الدينية، بل بإخضاع الرواية الدينية والأسطورة للنقد التاريخي، فتصبح عملية التأريخ العلمي بحد ذاتها، وبصرف النظر عن أيديولوجية المؤرخين (سواء كانوا متدينين أو علمانيين صراحة)، عمليةً مؤدية إلى **علمنة الموضوعات التاريخية** (ص ٣٢). بل إن في المرحلة نفسها التي تطور فيها علم التاريخ (أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين)، قام عالِم الاجتماع ماكس فيبر واللاهوتي إرنست ترولتش (١٨٦٥ - ١٩٢٣) بتحويل فكرة العلمنة نفسها إلى **موضوعة تاريخية**، أي إلى صيرورة تاريخية ليفهم من خلالها التاريخ الحديث (ص ٣٢). خلاصة القول الذي يشدد عليه عزمي بشارة هي «أن كتابة التاريخ كأنه عملية علمنة هي نتاج مرحلة ما بعد الجمهورية الثالثة التي انتصرت فيها العلمانية (في فرنسا) باعتبارها أيديولوجيا دولة، وهي نتاج كتابة التاريخ باعتباره تاريخًا قوميًا أيضًا» (ص ٣٤).

---

* مؤرخ ومدير قسم الإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت.

** Historian and academic director of publications at the Arab Center for Research and Policy Studies - Beirut.

*** الجزء الثاني، المجلد الثاني.

على أن العلمنة على مستوى كتابة التاريخ «تعني الفصل بين عقائد المؤرخ واتجاهاته المعيارية والصيرورة التاريخية»، لكن عزمي بشارة يستدرك، وهو يشدد على هذا «الفصل»، ليشير: «لكننا نجد في المقابل أن هذه العلمنة في نطاق التدوين التاريخي اختُرقت بالمعياريات والأساطير الجديدة التي تظهر كأنها من طبيعة تاريخية، لا من نوع الأساطير الفائقة للتاريخ»؛ ذلك «أن كل عملية تأريخ هي علمنة، لكنها تحتمل بذور أسطرة جديدة» (ص ٣٧)، أي يمكن أن تتحول إلى أيديولوجيات، لكن أيضًا «لا يعني هذا الأمر أن الأيديولوجيات كلها أساطير» (ص ٤١)، «فلا يجوز أن تضيع الفوارق عند كشف الأساطير الكامنة في المناهج الفكرية المختلفة بالادعاء أنها كلها خاطئة». والمثل الذي يعطيه عزمي بشارة على هذا التمييز ذو دلالة مزدوجة: دلالة معرفية منهجية عامة، ودلالة ذات معنى خاص بالموضوع المطروح: (العلمانية). يقول: «ثمة فرق بين العلمانية باعتبارها حماية للحريات الدينية ورفضًا لتدخل الغيب في عملية فهم الظواهر، والعلمانية كعداءٍ للدين قد ينشئ ديانات بديلة» (ص ٤٢).

بل أيضًا ثمة فروقات بين علمانية وأخرى. ومن هنا يتحدد منطلق المعالجة أو المعالجات التي سيقوم بها عزمي بشارة في رحلته بين البلدان وبين النظريات: «ننطلق من أنه في الإمكان الحديث عن علمانيات، لا عن علمانية واحدة، وذلك في سياقات مختلفة وبلدان مختلفة. إن فضاءات مختلفة للعلمانية تقدم فضاءات مختلفة للدين المتبدل. فسياقات نشوء العلمانية في أوروبا غيرها في أميركا، وتختلف في كليهما كما بين سياقاتهما وسياقات نشوئها في تركيا والهند...» (ص ٤٧).

## الحالة الأوروبية حالة تاريخية

قبل الدخول في دراسة نماذج من العلمنة في أوروبا، يذكّرنا عزمي بشارة في فصل موجز (الفصل الثاني) بأفكار رئيسية سبق شرحها، وأهمها أنه «ما من جوهر علماني للحضارة المسيحية وفي أنه لم يكن ثمة فصل بين الدين والدولة في المسيحية ولا في غيرها، لأنه لم يكن ثمة دولة، بمعنى الدولة ذات السيادة، وفي أن الفصل يبدأ بنشوء السيادة، ومقدمتها إخضاع الدين للسلطة الزمنية التي تجسد السيادة وتغلّب منطق الدولة وجوهرها التشريع المستقل والسيادة على الشعب والأرض، ونشوء الأجهزة البيروقراطية، بما فيها نظام الضبط المسمّى البوليس، وفي أن هيمنة الكنيسة على السلطات الدنيوية انقضت قبل الحداثة، وأن فرز منطق الدولة ونشوء الدولة الوطنية هو الخطوة الثانية في علمنة الدولة. وفي أن هذه الخطوة لم تكن في البداية منفصلة عن فرض التجانس الديني نحو الداخل في توحيد العقيدة والعبادات ونحو الخارج في نشوء فكرة الأقليات (...) وفي أن بداية الحداثة شهدت انتشارًا للدين والتدين (...) وفي أن حق الملوك الإلهي بالحكم ليس دليلًا على سيطرة الدين، بل على تفوّق الدولة وقدسيتها الجديدة التي تبدأ بقدسية الحاكم وتنتهي إلى قدسية الدولة والوطن والأمة وغيرها، وفي أن القداسة ليست هي الدين (...)، وفي أن أنظمة تسمّى اليوم علمانية من دون

استخدام المفردة أو المصطلح، وفي أن السياسيين الأميركيين لا يصفون أنفسهم علمانيين، وفي أن هدف الفصل في أميركا كان الدفاع عن الحرية الدينية من تدخّل الدولة» (ص ٥٣).

تلك هي عناوين دالّة، أو محاور مفصلية في مسار المباحث التي يقوم بها عزمي بشارة بدءًا من الفصل الثالث (نماذج تاريخية)، وصولًا إلى عقد المقارنة بين هذه النماذج الأوروبية والنموذج الأميركي (الفصل الخامس).

## ملاحظات من التاريخ الإنكليزي

يبدأ المؤرخون عادةً بالتأريخ لبدء انفكاك العلاقة بين البابوية وملوك أوروبا بالرواية المقارنة بين محاولتي هنري الرابع وهنري الثامن؛ فقد حاول هنري الرابع في سنة ١٠٧٥ تعيين الأساقفة باستقلال عن إرادة البابا. وكانت النتيجة فرض البابا الحرم على الملك، واضطرار الأخير إلى الامتثال أمامه «خاشعًا راكعًا». أمّا هنري الثامن (١٤٩١ - ١٥٤٧)، وبعد مضي حوالى أربعة قرون، فنجح في محاولته للاستقلال عن البابوية، وكانت تكلفتها احترابًا أهليًا وعنفًا دينيًا كبيرين. هنا لا يمكن عزل الأسباب الشخصية (زواج الملك مرة ثانية، وعلى نقيض العقيدة الكاثوليكية) عن الأسباب السياسية - وكما يشدد على ذلك عزمي بشارة - كما أنه لا يصح تفسير موقف الملك بتأثير الإصلاحية اللوثرية؛ فهنري الثامن كان مناهضًا في البداية للبروتستانتية. وفي الواقع كان خياره مسعى وتأكيدًا لحق الملوك الإلهي في الحكم، وتحقيقًا لحق السيادة (السيادة على الأرض والشعب)، وأداة ذلك توحيد العقيدة الدينية بين الملك ورعيته، حيث ستعلن «العقيدة الأنغليكانية» دينًا رسميًا للمملكة.

على عكس ما يشاع عن حالة التحوّل الإنكليزية «الهادئة» لاحقًا، فإن هذه المرحلة التي يرغب بعض المؤرخين في نسيانها كانت في التاريخ الإنكليزي مرحلة عنف ديني لا مكان فيه لـ«تسامح»[1] أو لتقدير فن أو رمز ديني لآخر. يشرح عزمي بشارة محطات من هذا المسار الذي سيُتخذ فيه تدابير قسرية لفرض دين الملك باسم «الحق الإلهي»، وليخلص إلى رأي مصحح لما يشيع أيضًا عن الأصل الزمني التاريخي للحق الإلهي، أي نسبته إلى القرون الوسطى، فيقول: «إن مسألة الفرض الواعي والموحد للدين كعقيدة لنظام الحكم هي من نتاج نهاية القرون الوسطى والتمهيد لمرحلة الحداثة. وهي خلافًا لما هو رائج ليست آتية ممّا يسمّى بعهد القرون الوسطى، إنها من مقدمات الحداثة».

(١) يعلّق عزمي بشارة على الإصلاح الديني آنذاك: «شمل الإصلاح الديني ردة سلفية أصولية شملت تدمير تماثيل فنية دينية الطابع وصور ولوحات دينية وغيرها، ممّا يُستهجن اليوم حينما يجري في بلدان أخرى. وهذا يذكّرنا بأن الفرادة التي تُلصق بالتطورات في بعض زوايا العالم الإسلامي مبالغ فيها، وأن الكثير من الأمور التي تجري في العالم العربي والإسلامي لها سوابق في حضارات وديانات أخرى، وأنها تجري في العالم الإسلامي في سياقات مختلفة، وبشكل متأخر فحسب» (ص ٧٩).
و«في عهد إليزابيث، وحين اكتملت كنيسة الدولة الأنغليكانية بعقيدتها الرسمية التي تجمع عناصر من الكاثوليكية والبروتستانتية الكالفينية، (حصلت) موجات من العنف والقمع الديني وحالات من (فرض الجزية) على من أصرّ على أن يبقى كاثوليكيًا في إنكلترا (...)، وطالب البعض الملك بتحطيم الأوثان، وكان المقصود بذلك رموز الكاثوليكية التي شبّهت بالوثنية لقبولها الفنون التنويرية ... إلخ» (ص ٨١).

بل إن ثمة تصويبًا آخر يسجله عزمي بشارة من خلال استعراضه بعض محطات التاريخ الإنكليزي؛ فبعد أن أصبحت العقيدة الأنغليكانية الديانة الرسمية للمملكة، وتوطدت كنيستها ككنيسة قومية، أضحى «المذهب الأنغليكاني هوية قومية» للشعب، فعندما حاول تشارلز الأول في سنة ١٦٢٥ إبداء نوع من التسامح مع الكاثوليك، تعرّض لمتاعب من قِبل البرلمان وبعض الفرق (ص ٨٢ - ٨٣). هذه المعطيات التاريخية وغيرها تطرح ـ برأي عزمي بشارة ـ «إجراء تعديل على الفهم التاريخي لنشوء الدولة القومية المركزية والحديثة»، والقائل إن ذلك يحصل «بفصل الدولة عن الدين». الأمر لم يكن كذلك في البدايات، بل إن التدين المذهبي وعلى مذهب واحد (عقيدة واحدة) قد يصبح جزءًا من تكوّن هوية وسياسات هوية، وقد يصبح الشعب أكثر تمسكًا بها من الدولة (موقف البروتستانت الإنكليز من الكاثوليك) (ص ٨٥).

في موازاة هذا الاعتبار (اعتبار الدور الذي أدته العقيدة الأنغليكانية في تكوين الهوية الإنكليزية والبروتستانتية للهوية البريطانية بدءًا من سنة ١٧٠٧)، فإن علمنة المجتمع الإنكليزي جرت بالتدريج، كما جرت علمنة الدولة من دون المساس بهذه الهوية، ولم تبق في بريطانيا المعاصرة قوانين تجمع الدين إلى الدولة، أو تميز ضد مواطنين بسبب الطائفة التي ينتمون إليها، لكن الكنيسة بقيت تؤدي دورًا رمزيًا في الهوية الوطنية (ص ١٠٩). كذلك كان شأن الوطنية الاسكتلندية مع الكنيسة المشيخية رغم الهوية البريطانية الجامعة. كما أنه كان للكاثوليكية، ولاحقًا «الثورة الفرنسية وبعض مظاهر العلمانية المتطرفة وحتى بعض الإلحاد تأثير يدفع إلى التمسك بالدين وربطه بالهوية البريطانية في الجهة المقابلة» (راجع شرحًا وافيًا لهذا المسار (١١٣ - ١١٦)).

ما يود عزمي بشارة قوله في خلاصة التأريخ للتجربة الإنكليزية وتاليًا البريطانية هو «أن رفع الهوية الوطنية ومركزية الدولة في الحداثة رافقته عملية تقديس للدولة وللجماعة الوطنية. وهذا التقديس لم يكن بدايةً قائمًا بذاته بل مستمدًا من العقائد الدينية الرائجة والمصطلحات الدينية التقليدية المعروفة للسكان (..)» (ص ١١٧).

## هل ينطبق القول على التجربة الفرنسية؟

### – ملاحظات من التاريخ الفرنسي

في فرنسا أيضًا اتخذت الصيرورة التاريخية التي سمّاها عزمي بشارة «صيرورة علمنة المجال السياسي» شكل إخضاع الكنيسة للدولة؛ فقد نظّم فرنسوا الأول علاقة بروما، «واكتسب حق المشاركة في تعيين المناصب العليا في الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية». فالملك وحّد كاثوليكية فرنسا وفرنس كنيستها، بل إنه لم يتوان عن التحالف مع السلطان العثماني (سليمان الأول) ضد ملك مسيحي (شارل الخامس) لإنقاذ عرشه. ويعني هذا أن «الاعتبارات المصلحية باتت تعلو على الاعتبارات الدينية»، كما يعني أن «الصراع مع المذهب القريب أكثر تهديدًا للنظام من الدين المختلف والبعيد» (ص ١٢١).

وهكذا سادت في فرنسا بين سنتي ١٥٢٠ و ١٥٦٠ القاعدة التقليدية في الحكم المطلق في بداياته: إيمان واحد وقانون واحد وملك واحد (ص ١٢٢).

ومن قبيل ردة الفعل، ظهرت أصوات تدعو إلى «وفاق ديني»، ولكن الحرب الأهلية كانت «الممر» الذي لا بد منه منذ سنة ١٥٥٩ وحتى صدور مرسوم نانت (١٥٨٩). في هذا السياق يُبرز عزمي بشارة أهمية «الاعتبارات السياسية للدولة» في هذا التحوّل، ودور نشوء «فئة السياسيين» حيث يؤخذ الفرق بين الاعتبارات السياسية للدولة واعتبارات المؤسسة الكنسية، فالأولى تنطلق من ضرورة ترسيخ الولاء للدولة قبل الولاء للدين والمذهب (ص ١٢٥). على أن موقف «التسامح» ليس دائمًا هو التعبير الملائم عن مصلحة الدولة، لأن مصلحة النظام الحاكم تطلبت في مراحل معيّنة تغيير سياسة التسامح إلى عكسها. وظلّت هذه هي الحال إلى أن ترسخت الحرية الدينية كجزءٍ من النظام نفسه (ص ١٢٥).

قبل ذلك، في فرنسا - كما هي الحال في جميع أنحاء أوروبا ـ «اتخذت الحروب الدينية أشكالًا غاية في الوحشية في ممارسة طرفيها. ففي فترة الثورة البروتستانتية وهيجانها في أوروبا، جرى حرق التماثيل والصور الدينية والأيقونات واللوحات الفنية التي تحمل صور العائلة المقدسة، كما أُحرقت المسارح في ألمانيا وهولندا وفي مقاطعات فرنسية مثل بروفنس ودوفنييه في العقد السابع من القرن السادس عشر. كما جرت ممارسات بشعة جدًا وصلت إلى حد التمثيل بأجساد الأحياء المترتب عن شيطنتهم وجعلهم تجسدًا للشر، وبالتالي إباحة كل شيء ضدهم، بما في ذلك التعذيب وقتل الأطفال» (ص ١٢٧).

في مجال البحث عن الدور السياسي الهادف إلى تمكين أسس الدولة عن طريق «التسامح» في التجربة الفرنسية، يستحضر عزمي بشارة موقف ريشليو، وهو «مثال للسياسي مع أنه رجل دين»؛ إنه مثال المستشار السياسي الذي يعمل بموجب منطق الدولة ويعارض الحروب المذهبية بقوة. يستحضر اقتباسًا للمستشار ذا دلالة هو «إن تنوع الأديان لا يجعل منا دولًا مختلفة. فنحن، وإن كنا منقسمين في الإيمان نبقى متحدين في خدمة الأمير، بحيث يستحيل على أي كاثوليكي أن يفضّل إسبانيًا على فرنسي من الهوغونو في الشؤون المتعلقة بالدولة» (ص ١٢٩).

إذًا، كما في بريطانيا، كذلك في فرنسا، قامت الملكية المطلقة عمليًا بمركزة العقيدة بما يتلاءم مع ما يمكن تسميته ببداية هوية وطنية (ص ١٣١)، وهكذا تشكلت الحالة التاريخية لتمركز السلطة في العرش (سواء في عهد لويس الثالث عشر ١٦١٠ - ١٦٤٣، أو في عهد لويس الرابع عشر ١٦٣٨ - ١٧١٥)، ولتشكّل الهوية الوطنية بداية انطلاقًا من الهوية الدينية الغالبة لدى الأكثرية حيث كان يُنظر إلى الأقليات بعين الريبة والشك في «ولائها» للدولة (ص ١٣١). وتنطبق هذه الحال على فرنسا، حيث كان يُنظر إلى أقلية الهوغونو، وعلى حال إنكلترا حيث كان يُنظر إلى أقلية الكاثوليك (يذكّر

عزمي بشارة برسالة جون لوك عن التسامح، حيث يقصر التسامحَ على ما بين الفِرق البروتستانتية وليس تجاه الكاثوليك) (ص ١٣١).

أمّا الثورة الفرنسية - وكما يقول عزمي بشارة - «فمسّت مكانة المؤسسة الدينية ومكانة الدين مسًا حقيقيًا وفعليًا، ليس في الحيز العام فحسب، بل في مجال نفوذها التقليدي أيضًا، أي في العائلة». لكن هذا القول لا يتناقض أيضًا مع ما يقوله عزمي بشارة: «إن دولة الملكية المطلقة أخضعت الدين عمليًا»، فكانت بذلك «من أهم أدوات العلمنة في التاريخ» (ص ١٣٣). كما أنه لا يتناقض مع المعطيات التاريخية التي تشير إلى دور رجال دين في عملية العلمنة الضمنية. في فرنسا يعطي مثلًا شارل موريس دو تاليران الذي أصبح أسقفًا، وكان قد طالب بملكية دستورية (ص ١٣٣).

يعرض عزمي بشارة لإجراءات حصلت بموجب الدستور المدني للكهنوت الذي صدر في سنة ١٧٩٠، وأهمها دمج الكنيسة بالدولة على أساس غاليكاني، حق المواطنين (كل المواطنين على اختلاف اتجاهاتهم ودياناتهم) بانتخاب الأساقفة والكهنة، وإلقاء العشور، وتحرير الرهبان والراهبات من نذور بتوليتهم، وتحويل رجال الدين إلى موظفي دولة.

صحيح أن هذا القانون جاء ليشكّل مرحلة أساسية في تطوّر «العلمنة»، لكن ـ وكما يرى عزمي بشارة ـ «ليس بالمعنى اللاحق لفصل الكنيسة عن الدولة، بل بمعنى إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة»، مكررًا ما سبقت الدول الأخرى غير الكاثوليكية، فرنسا إليه، بموجب معاهدة وستفاليا، مستعيرًا تعبير أحد المؤرخين: إن الدستور المدني للكهنوت «جعل الكنيسة الفرنسية، بضربة واحدة، بروتستانتية في التنظيم وإن لم يكن في العقيدة» (ص ١٤٠).

لكن ما هو «خاص علماني فرنسي» في هذه المرحلة يتلخص «بالتفريق بين الكهنة الدستوريين وغير الدستوريين»، أي بين الملتزمين بالقانون والخارجين عليه (ص ١٤١)، أي عمليًا المعترفين بسلطة الدولة المركزية والمتمردين عليها.

في سياق هذا التاريخ للوقائع الذي يقوم به عزمي بشارة، يحرص أن يوضح نقطة دقيقة ومهمة لفهم التطور الراديكالي اللاحق للعلمانية الفرنسية، خصوصًا الذي ستمثّله الجمهورية الثالثة في سنة ١٩٠٥ (ص ١٤٢):

يعرض لأهم سياقات التاريخية الموصلة إلى هذا المآل الراديكالي للعلمانية:

ـ عمّمَ انتشارُ لغة الثورة الفرنسية النزعات العلمانية الدنيوية في المفردات والأخلاق، وهي اللغة التي ساهم في صوغها ليس فلاسفة فحسب بل كتّاب نصف شعبيين، مثل توماس باين، عصر العقل.. (ص ١٤٢).

ـ علمنة جماهير المدن، واتساع دائرة المثقفين المستنيرين وانتشار ديانة الماسونيين بين النخب المتعلمة.. (ص ١٤٢ - ١٤٤).

ـ ظهور عبادة «الكائن الأسمى» في تقليدٍ امتد من روسو إلى روبسبيير الذي حارب الإلحاد والاعتقاد «بعبادة العقل» (ص ١٤٢ - ١٤٤).

ـ شيوع أسطورة «عبادة العقل» الإلحادية في تناقض مع عبادة «الكائن الأسمى» وقلب القداسة من الملك إلى الأمة، عبر إيراد سلسلة من الأمثلة والوقائع. يستنتج عزمي بشارة: «يمكن القول بوثوق أن الثقافة العلمانية انتشرت بعد الثورة في أوساط أوسع من النخبة التي كانت تأخذ بها، والفئات المحدودة من جماهير المدن قبل الثورة. وحصل الانتشار الواسع بفعل الهيمنة الثقافية بعد الثورة، وكانت أدواتها التعليم (المدرسة الرسمية والنشر)» (ص ١٤٥).

يتوقف عزمي بشارة عند أهمية ما أنجزه نابليون؛ فمرحلته هي مرحلة مأسسة النظام بعد اللاستقرار المديد. يستشهد بالمؤرخ فشر الذي يقول عن نابليون (...) أنه آزرَ الدين لأنه سر النظام الاجتماعي، والتعليم لأنه يُمكنه وضعه في القالب الذي يريده، وناصر روح الدقة العلمية في الحكومة لأنها تخدم السلطان، وآداب السلوك التقليدية لأنها تلجم تهكم الباريسيين اللاذع (ص ١٤٧).

وبالفعل، أدرك نابليون أهمية الدين والإكليروس في ضبط المجتمع، فاهتم بأن يكون الكهنة تحت سلطة الأساقفة، والأساقفة تحت سلطة الدولة (ص ١٤٩)، كما أنه وقّع مع البابا اتفاق بابوية الكونكوردات (١٨٠١)، وفيه حاول البابا أن يعيد الكاثوليكية ديانة رسمية للدولة، لكن نابليون وافق على اعتبارها ديانة الأغلبية فحسب (ص ١٤٨).

على أن أهم إنجازاته المتعلقة بدفع عملية العلمنة إلى الأمام هو «إتمام المنظومة القانونية التي سُميت باسمه، فلأول مرّة في التاريخ - كما يقول عزمي بشارة - نظمت الحياة الدنيوية المحض للناس بقوانين شملت مجالاتها كلها»: إنشاء جامعة باريس بإدارة الدولة؛ إنشاء نظام ليسيه تعليمي صارم؛ قوانين اجتماعية واقتصادية وشخصية (زواج، طلاق) بمنطق علماني تم فيه دمج القانون المدني الروماني في قوانين الثورة (..)، «وكلها»، كما يعلق عزمي بشارة، «مظاهر علمنة وتنظيم علماني للحياة الدنيوية، تتجاوز في أهميتها التأسيسية السجالات النظرية ضد الدين» (ص ١٤٨).

على أن التعليم ومدارسه كانا الساحة الرئيسية لمعركة العلمنة في فرنسا: «معلم المدرسة في الجمهورية الثالثة (أصبح) كاهن الأبرشية الحديث، لكنه كاهن العلم والمعرفة»، وأصبحت المدارس امتدادًا للدولة وعقيدتها اللاييكية. وفي حالة فرنسا، يلاحظ عزمي بشارة أن هذه العقيدة لم تكن ليبرالية، بل أداة للتحرر. وقانون فصل الدين عن الدولة كما صاغه أرستيد بريان (A. Briand) في سنة ١٩٠٥، هو منطق جون لوك أكثر ما هو منطق روسو كما يرى جان بوبارو (J. Bauberot) الذي عارض وحده

منع الحجاب في المدارس، مفسرًا العلمانية بصورة محايدة في «لجنة ستاسي» في سنة ٢٠٠٣ عندما نوقشت أزمة الحجاب آنذاك.

خلاصة القول في التجربة الفرنسية، كما يعرض عزمي بشارة لوقائعها، أن العلمانية «تجسدت في خطوات تشريعية متدرجة (كانت بدورها) محل طرح ومساومة، كسب فيها العلمانيون المعركة الأخطر وهي السيطرة على مناهج التعليم. كانت مرحلة برامج جول فيري العلماني» (ص ١٥٩).

غير أن مفارقة تاريخية شهدها تاريخ هذا الصراع في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وهي أن المعركة بين العلمانيين والكنيسة الكاثوليكية انحصرت في الداخل، أمّا في الخارج، وبالتحديد في المناطق التي خاضت فيها فرنسا معاركها التنافسية الكولونيالية مع الدول الأوروبية الأخرى، وفي مقدمتها بريطانيا، فسلاح الكنيسة والتبشير اليسوعي كان سلاحًا ناجعًا بيد الساسة العلمانيين والجنرالات ورجال الأعمال الفرنسيين، والنخب الأكاديمية في الجامعات الفرنسية، ولا سيما جامعة ليون[٢].

أمّا في الداخل الفرنسي، فإن سنة ١٩٠٥ أصبحت، كما يقول عزمي بشارة، «رمزًا لمأسسة فصل الكنيسة عن الدولة وقوننته ودسترته». على أن هذه الرمزية لا تعني في التاريخ الفعلي «بدايةً أو نهاية»؛ إنها محطة في مسارٍ متدرج لعملية العلمنة استمرت أكثر من قرن، وهي - أي العلمانية - تبقى «منتقصة»، أي غير مكتملة كمشروع في التاريخ، رغم خصوصيتها الفرنسية الراديكالية والحادة.

استكمالًا لمواصفات التجربة الأوروبية، يستعرض عزمي بشارة باختصار أهم سمات مسارات العلمنة في كلٍّ من ألمانيا وإسبانيا وبولندا، حيث دينامية الصراع بين الأطراف كانت هي العنصر الغالب في مجمل التجربة الأوروبية.

## – بين أوروبا وأميركا

هذا في حين أن الولايات المتحدة الأميركية تقدم نموذجًا مختلفًا يكتسب في الفصل الخامس المعنون «بين أوروبا وأميركا: واقع العلمنة» أهمية بالغة لخصوصيته التاريخية المتميزة؛ فمنشأ الولايات المتحدة كدولة حديثة مختلف من الأساس، وكذلك تطوّر التدين في المجتمع الأميركي، «وهما أمران لا ينفصلان»، على حد قول عزمي بشارة. كما أن مصدر العلمانية الأميركية يختلف عن

(٢) عرضنا في كتابنا المعنون بـ **بلاد الشام في مطلع القرن العشرين: السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني، قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية** (وهو صادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة، بيروت، أيار/ مايو ٢٠١٣) نماذج من الوثائق الفرنسية العائدة إلى الإرسالية اليسوعية في لبنان وإلى مصادر عسكرية وغرفتَيْ تجارة مرسيليا وليون وبعثة الخبراء الفرنسيين برئاسة بول هوفلين (أستاذ القانون في جامعة ليون). تبيِّن هذه الوثائق (وهي عبارة عن تقارير ومراسلات رسمية)، مدى التعاون الكبير الذي قام بين هذه الأطراف في التخطيط للتصدي لنفوذ القوى الأوروبية المزاحمة، ولتمكين السيطرة الفرنسية على سورية ولبنان قبل الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها وبعدها.

مصدر العلمانية الأوروبية، لأن هدف الأولى لم يكن اجتثاث سيطرة الكنيسة أو تحديد سلطتها، ولا تأكيد سلطة الدولة وحمايتها من تدخّل الكنيسة، بل كان حماية الدين والحريات الدينية؛ فثمة أنماط من التدين والتقوى «ترفض أن تتدخل في شؤونها سلطة سياسية في وقتٍ كانت تحمل فيه ذاكرة اضطهاد في ظل كنيسة الدولة والمذهب الرسمي للدولة في أوروبا»، والعلمنة في هذا العالم الجديد «تصبح شرط الحياة الدينية» (ص ٢٥٠).

كان دي توكفيل، وقبل ظهور الأبحاث الحديثة والكثيرة عن التدين في الولايات المتحدة، قد نبّه باكرًا - كما يلاحظ عزمي بشارة - على مفارقة تاريخية، وهي: «حيث تتحقق عملية فصل الكنيسة عن الدولة تمامًا، (أي في الولايات المتحدة) تزدهر الكنائس اجتماعيًا وتمتلئ بالمصلين...» (ص ٢٥١). مفارقة أخرى يلاحظها دي توكفيل «بدهشة» مفادها حظر الروابط الأهلية والتعاضدية في فرنسا - الثورة، بينما يقوم المجتمع الأميركي على الجمعيات والاتحادات الطوعية (ص ٢٥٢).

يضيف عزمي بشارة أن أميركا لم تختبر الحكم المطلق ونظيره الكنسي الهرمي، ولم تختبر نوعًا من كنيسة الدولة والقيصروبابوية، وهذا فرق أساسي بين البروتستانتية الأوروبية والبروتستانتية الأميركية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكاثوليكية. واعتمادًا على دي توكفيل أيضًا، نذكر أن الكاثوليكية الأميركية وجدت نفسها في وضع جديد كان فيه «أكثر المؤمنين طاعةً وأكثر المواطنين استقلالًا»، كما امتاز قادة الكنيسة الكاثوليكية بـ «موقف علماني أكثر تشددًا» (ص ٢٥٤)، بل إن الكنيسة الكاثوليكية قبلت واقع الفصل بين الدين والدولة مبكرًا وعمليًا وقبل أن تقبله الكنيسة الأم في الفاتيكان (ص ٢٥٦)، وكانت الكنيسة الكاثوليكية بمثابة «كنيسة إثنية للمهاجرين من الدول الكاثوليكية» (...) في حين تحوّلت الكنائس الإنجيلية إلى «الديانة المدنية» في مجتمع المهاجرين البيض (ص ٢٥٦).

هناك خصوصيات عديدة للحالة الأميركية تخص المهاجرين بصفة علاقتهم بكنائسهم المتعددة، يشرحها عزمي بشارة بالقول إنها أدت إلى تثبيت التعددية الدينية في قانون ولاية فرجينيا الأساسي الذي قدّمه توماس جفرسون في سنة ١٧٧٩ وأقره مجلس الولاية في سنة ١٧٨٦ كأول تعديل دستوري، وينص على منع الدولة من تأسيس كنيسة ويؤكد على حرية ممارسة الشعائر الدينية (ص ٢٥٩). وهذا يعني - كما يشير عزمي بشارة - «بناء جدار فاصل بين الكنيسة والدولة» (ص ٢٥٩). هذا «الجدار» كان موضع تجاذب في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر بين تيارات تدعو إلى تعديل دستوري يعترف بالله كمصدر لجميع السلطات، والسيد المسيح كحاكم رئيس (رابطة الإصلاح الديني) وبين تيارات تدعو بوضوح ودون لبسٍ في تفسير تعديل جفرسون إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة (الرابطة الوطنية الليبرالية).

يرى عزمي بشارة أنه خلال هذا التجاذب دخل مصطلح العلمانية إلى أميركا، «وكان هذا بعد عام ١٨٧٠، إذ لم يكن هذا التعبير قائمًا في ذهن من أعدوا الدستور الأميركي، وكان جلهم علمانيين بمفاهيم عصرنا» (ص ٢٦٤). بدأ استخدام مصطلح العلمانية للتعبير عن وعي نضالي وذي برنامج: «رفض إشهار علاقة رسمية بين الدين والدولة والأمة، وعلمنة قطاعات من الحياة العامة، ولا سيما تحرير التعليم من قبضة البروتستانتية في العقد الثالث من القرن العشرين» (ص ٢٦٤). إذًا العلمانية المعلنة برزت في أميركا في سياق عمل واعٍ لا كجزء من عملية تطور تلقائي. لذا، بقي المجتمع الأميركي محافظًا على أنماط تدينه، كما تجنبَ غالب الساسة الأميركيين استخدام مصطلح العلمنة أو العلمانية. يلاحظ عزمي بشارة ما يلي: «اعتقد الأميركيون في القرن التاسع عشر، مثل المسلمين في أيامنا، أن العلمانية تعني العداء للدين. وما زال المصطلح يحمل هذه الشحنة السلبية» (ص ٢٦٥)، ولكن من دون أن يؤثر ذلك في مفاعيل مبدأ الفصل، «كان يعني وضع قيود على الحكومة والكنائس ليس بعدم ذكر الدين في القرارات والتشريعات فحسب، بل أيضًا بالتشكيك في شرعية تدخّل الدين والكنائس في التجند والتجنيد لدعم تشريعات معينة أو في تبريرها تبريرًا دينيًا وعدم تمويل مؤسسات كنسية أيضًا حتى ولو كانت معايير التمويل علمانية وتنطبق على نشاط اجتماعي أو خيري» (ص ٢٦٦).

يخلص عزمي بشارة من هذا العرض لتاريخية العلاقة بين التدين والدولة في الولايات المتحدة إلى القول: «... ما عدا تحديد مدى فصل الكنيسة عن الدولة ودرجة تحييد الدولة في الشأن الديني، يمكننا الحديث عن مجتمعات أكثر علمانية وأخرى أقل علمانية في ثقافتها والخطاب المهيمن فيها (...)» (ص ٢٨١)، **فهل جاز الحديث عن علمانية متشددة وعلمانية محايدة، أو علمانية صلبة وأخرى رخوة؟**

## أنماط العلمانية: علمانية صلبة، علمانية رخوة

كمحاولة جواب، يرى عزمي بشارة أن الطريق «الفضلى»[٣] لتحييد الدولة في الشأن الديني هي مسار تاريخي لا يؤدي إلى وصول أوساط إلى هذه القناعة ببرامج ثقافية وسياسية تدعو إلى الفصل والتحييد فحسب (أوساط نسميها علمانيين بالمعنى الأيديولوجي للكلمة)، بل إلى وصول المتدينين أيضًا إلى قناعة مفادها ضرورة تحرير الدين من سيطرة الدولة (ص ٢٨٢).

والحقيقة أن هذه المعادلة - النموذج تحققت في تجربة الولايات المتحدة، ففيها نشأ عمليًا أنموذج الفصل بين الدين والدولة وليس الاكتفاء بإخضاع الدين للدولة، خلافًا لما حدث في بداية الثورة الفرنسية، وخلافًا لإقصاء الدين عن الحيّز العام الذي تطوّر إليه الأنموذج الفرنسي (ص ٢٨٣).

(٣) وبالنسبة إليه، إن حكم قيمة مثل «أفضل» لدى الحديث عن المجال العام، يعني أنه أكثر تلاؤمًا مع قيم عليا مثل الحرية والمساواة...

من هنا أمكن القول، كما يرى عزمي بشارة، «أن أنموذجين صعدا على أنقاض الحالة الأوروبية التي كانت قائمة قبل الحداثة، وثمة درجات في الواقع لكل أنموذج من الأنموذجين: الأول علمانية صلبة متشددة لا تكتفي بفصل الدولة عن الدين، بل تتخذ موقفًا سلبيًا من التدين على المستوى الاجتماعي، وتنظر بإيجابية إلى انحسار الإيمان، أقله في المجال العام. أمّا الثاني فيتلخص بعلمانية رخوة سالبة (..) علمانية ترى أن تتبنّى الدولة موقفًا محايدًا ومتسامحًا تجاه تعددية الأديان والمذاهب وحرية ممارستها وحرية الفرد في اختيار العقيدة (...)»، والنتيجة التي يشدد عليها عزمي بشارة هي أن «العلمانية (في المحصلة) هنا ليست موقفًا من الدين، بل من طبيعة الدولة» (ص ٢٨٣).

وإذا كان ثمة نماذج من العلمانية بين رخوة وصلبة، **فهل ثمة علمانية بروتستانتية وأخرى كاثوليكية؟** في هذا الجانب من التصنيف، يتجنب عزمي بشارة هذه الثنائية، ليرى في الأمر علامات تمايز عديدة في الأدوار والطبائع والخصائص؛ فلما كانت أنماط العلمنة تؤثر في أنماط التدين، ولما كانت هذه الأخيرة تؤثر أيضًا في صيرورة العلمنة تاريخيًا، فإنه يصبح من الخطأ مطابقة البروتستانتية والتنوير، أو القول بعدائية الكاثوليكية للتنوير أو بعدائيتها للعلمانية على طول الخط. ذلك أن ثمة ميلًا لدى باحثين لتجاهل الجانب الأصولي في البروتستانتية، لأنها تفسح المجال لفردانية العودة المباشرة للنص ولكن تدفع إلى الأصولية أيضًا. أمّا بالنسبة إلى الكاثوليكية، فصحيح أنها تعوّق الإيمان الفردي، ولكنها تحمي المؤمن من وهم التواصل المباشر مع الله واحتمال الانشقاقات الدائمة ونمو الفِرق والكنائس المتعددة. لذا، فإن الأصولية الدينية المعاصرة أكثر انتشارًا في المجتمعات البروتستانتية، لأنها أكثر عرضةً لنمط التدين الأيديولوجي وأقل قدرة من الكاثوليكية على اعتراض الدولة الشمولية. أمّا بالنسبة إلى الخيار العلماني، فإنه يتحدد في الكاثوليكية إمّا مع الكنيسة وإمّا مواقف علمانية من خارجها. أمّا في البروتستانتية، ونظرًا إلى تعدد كنائسها، فإن «العلمانية المحايدة بين تعددية الكنائس هي الأكثر احتمالًا...» (ص ٢٩٧).

على صعيد التمايزات بين صيغ العلمانيات في البلدان الكبرى - النموذج، يلخّص عزمي بشارة هذه التمايزات كما يلي: «ولا زالت الولايات المتحدة تشكّل مصدر التعقيد الرئيس لنظرية العلمنة باعتبارها دولة علمانية المؤسسات، وبنيتها الدولتية معلمنة، لكن لم تنتشر فيها تقاليد أيديولوجية علمانية (..) وينتشر فيها التدين بشكل استثنائي بالنسبة إلى دولة ديمقراطية علمانية».

ولكي لا يساء هذا الفهم عند البعض، يشدد عزمي بشارة على «أن الولايات المتحدة ليست دولة دينية ثيوقراطية، ولن تصبح كذلك في المستقبل المرئي»، على الرغم من انتشار التدين في المجتمع الأميركي وممارسة تأثيره لا على الوضعيات العائلية فحسب، بل على الحياة السياسية أيضًا (ص ٣٢٤).

في المقابل، هناك كنيسة رسمية في بريطانيا، لكن الدين والتدين لا يمارسان تأثيرًا في السياسة وصنع القرار. أمّا في الدول الأوروبية الغربية الأكثر علمانية من بريطانيا، فهي الأقل تعرضًا لمثل هذا الانتشار للتدين، في ما عدا في أوساط بعض الأقليات التي تستخدمها ملجأ حماية.. (ص ٣٢٥).

خلاصة القول في العلمنة، وكما تُفهم في العلوم الاجتماعية في الغرب بشكل عام، هي أنها أنموذج (براديم)، أي أنها مجموعة من فرضيات ونظريات متسقة في فهم التحوّل التاريخي في الحداثة. يرى عزمي بشارة في هذا الزعم «أن هذه هي حقيقتها وهذا وهمها أيضًا أنها تشكل جانبًا من الحقيقة، لكنها لا تفسر كل شيء، وتبقى ظواهر كثيرة ممتنعة على هذا الأنموذج خارج نطاق تفسيره» (ص ٣٣٤)، اعتمادًا على مقالة ديفيد مارتن (D. Martin) وأندرو غريلي (A. Greely) في نقد العلمانية في غضون الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. يؤكد عزمي بشارة أن «هذا البراديم يتعلق في النهاية بالدولة، لأن العلمنة في رأينا هي غالبًا عملية تقديس في الوقت عينه، فهي حيث تقصي الدين عن مجال ما (ولا سيما إذا كان هذا المجال غير العلم) لا تكتفي بإقصاء الدين، بل تقدّس مرجعيات أخرى مثل الدولة، والقومية والأمة هما الجماعة التي احتلت محل جماعة المؤمنين. وجرى تدريجًا تقديس هذه الكيانات باستخدام الأدوات الدينية الجمالية نفسها، مثل الموسيقى والأناشيد والرسم والنحت والشعائر الدينية والطقوس والأزمنة والأماكن المقدسة، ودنيوة المصطلحات اللاهوتية ذاتها» (ص ٣٣٥).

بالعودة إلى إريك فوجلين (E. Voegelin)، يمكن اعتبار أيديولوجيات الشمولية نوعًا من الديانات (ديانات سياسية)، ولا سيما أن التدين الكامن فيها قوة حقيقية «تقود مؤمنيها إلى الحماسة لجرائم تصل إلى حد كوارث حقيقية» (ص ٣٥٣)، وإذ لا يكفي أن تدان أخلاقيًا لحل موضوعها الخطير، لا بد من «إحياء التدين الروحاني».

كما أن هذه الأيديولوجيات الشمولية ليست عودة إلى البربرية، بل هي «الوجه الآخر لعملية العلمنة» في مسار الحداثة عندما يختفي الإله ويتلاشى المعنى. عندما يكون الله «مخفيًا» خلف العالم، تصبح مضامين العالم الدنيوي ذاته آلهة جديدة (...): «العلمنة وثقافة الأنسنية هما التربة التي نبتت فيها الحركات الدينية المعادية للمسيحية مثل الاشتراكية القومية النازية وإن كشف طابعها كتدين بديل أهم من التبشير الأخلاقي ضدها» (ص ٣٥٣ - ٣٥٥). بل إن «الغنوصية» كفلسفة تاريخية تدعو إلى تحويل موضوعات الإيمان، بما هو غير مرئي، إلى موضوعات للمعرفة هي التي تقود (كفلسفة للتاريخ) إلى الفكر الشمولي، وإلى إحداث الفراغ الروحي وغياب المعنى في الحضارة الغربية (رأي فوجلين).

مهما يكن من أمر واقعية هذا التحليل النقدي للحداثة، وضمنها العلمنة، فإن عزمي بشارة في سياق عرضه هذا الرأي في أكثر من مكان يتوقف عند دعوة فوجلين إلى «التجديد الديني».

## هل ثمة فرق بين «الديانة السياسية» و «الديانة المدنية»؟

لا يرى عزمي بشارة «فرقًا جوهريًا بين ما يُسمّى الديانات السياسية أو الدنيوية، ولا سيما تلك المرتبطة بمقدسات دنيوية من جهة، والديانة المدنية من جهة أخرى إلا بالدرجة وبموضوع التقديس. ففي حالة الديانة المدنية يجري الحديث عن تقديس الرابط بين الفرد والشعب والدولة بما يؤسس لشرعية الدولة، أو حتى النظام القائم، إذا ما أصبحت مبادئ هذا النظام السياسي جزءًا من العقيدة المدنية التي تجمع بين المواطنين» (ص ٣٦٥).

بالعودة إلى روسو، يلخّص عزمي بشارة سمات الديانة المدنية التي يؤسسها العقد الاجتماعي؛ فهذه الأخيرة «لا تبقي من الديانة التقليدية إلا دين الإنسان الذي لا يتعارض مع المسيحية أو مع غيرها من الديانات التي يرفض (روسو) أن تعتنقها الدولة. على أن روسو لم يؤسس ديانة قائمة بذاتها بقدر ما اختار نهج تأليهية فلاسفة التنوير الحد الأدنى المطلوب لوجود دين، وربط هذا الحد الأدنى بالدولة. هذا الربط (أو عدم فصل الدين عن الدولة) لا يعني فرض دين مثل المسيحية كدين للدولة، بل تحويل مبادئ العقد الاجتماعي ذاته إلى 'دين مدني' يتضمن أخلاقيات الدين الطبيعي (دين الإنسان) وعلاقة الحب والولاء لمبادئ العيش المشترك المتفق عليها؛ هي نوع من 'الوطنية الدستورية'، وصاحب السيادة يسهر على هذه الوطنية الدستورية (الديانة المدنية) ولا دخل له بالمعتقدات الماورائية الأخروية الأخرى. الديانة المدنية إعلان إيماني مدني خالص يعود إلى صاحب السيادة أن يضبط بنوده». هنا يلاحظ عزمي بشارة احتمال الانزلاق نحو الإقصاء في عملية الضبط لمبادئ هذه الديانة: **التخوين محل التكفير** (ص ٣٦٧).

يرى عزمي بشارة أن هذه المفاهيم رسبت في فكر الثورة الأميركية، كما في فكر الثورة الفرنسية؛ ففي الثورة الفرنسية «عبادة الكائن الأسمى التي أعلنها روبسبيير (والذي كان روسيويًا) كبديلٍ من عبادة العقل هي ذاتها 'الدين المدني'، إذا أضيفت إليها فضائل الولاء للجمهورية والوطنية الفرنسية» (ص ٣٦٨).

## أفكار روبرت بيلا «الدين المدني»

بعد إشارات سريعة تذكّر بآراء فلاسفة وعلماء اجتماع بوظيفة الدين اجتماعيًا ومدنيًا وإنسانيًا كما عند جون ستيوارت ميل ودوركهايهم وغيلنر (ص ٣٦٨ - ٣٧٠)، يتوسّع عزمي بشارة في شرح ومناقشة أفكار روبرت بيلا (R. Bellah) في «الدين المدني في أميركا» (مقالة صدرت في سنة ١٩٦٧).

رأى بيلا في هذه المقالة ديانة مدنية نشأت إلى جانب الديانات الممأسسة الأخرى، ورأت في الشعب الأميركي شعبًا مختارًا يحمل رسالة سماوية ومبادئ مستمدة من الله، وأن أساس هذا المصطلح موجود في إعلان الاستقلال (١٧٧٦) ويتكرر في خطابات الآباء المؤسسين، وفي خطاب كينيدي، ولهذه الديانة أماكن مقدّسة وذاكرة وأعياد ورموز وأيقونات. ويُعرّف بيلا هذه الديانة بالقول: «الديانة

المدنية هي البُعد الديني الموجود في حياة كل شعب ومن خلاله يُفسّر تجربته التاريخية من منظور متجاوز للواقع» (ص ٣٧١).

وبشيء من التوسع، يعرض عزمي بشارة أفكار بيلا فيقول:

ـ قلّما يلقي رئيس أميركي خطابًا لا يذكر فيه الله مرات عدة، والله هنا ليس يسوعًا، الله هو الراعي لأميركا.

ـ ليس مجرد طقس، يوحد المذاهب، ومقبول في الديانات والمذاهب كلها.

ـ يُذكر لا مراعاةً لمشاعر المتدينين، إنه يُعبّر عن علاقة بنيوية في فهم أميركا لذاتها.

ـ والله في مفهوم بيلا ليس معزولًا عن عناصر أخرى في الديانة المدنية الأميركية، إنه «مفهوم مركّب يشمل الأيديولوجيا الوطنية وعناصر من الديانات المسيحية والتوراة، ومفهوم شعب الله المختار ورسالته الكونية والطقوس والشعائر والأماكن والأزمنة الوطنية المقدسة» (ص ٣٧٣).

يلاحظ عزمي بشارة أن أطروحات بيلا أثارت نقاشًا واسعًا بين علماء الاجتماع الأميركيين الذين حاولوا مقارنتها بالديانات التقليدية القائمة. وفي مقابل هذا الاهتمام وردًّا عليه، يرى بشارة أن مفهوم الديانة المدنية «غير صالح لتفسير ديانة دائمة، بل يُفسّر ظواهر في مراحل محددة، وما هو دائم (في رأيه) منذ العلمنة في الحداثة هو انتقال ممارسة العلاقة بالمطلق والمتجاوز والواحد، بما في ذلك الطقوس التي تعيد إنتاج الجماعة والانبهار بالمقدّس إلى ظواهر علمانية يمكن الجزم بأن أهمها يدخل في إنتاج الهويات الجماعية، ولا سيما الوطنية والقومية وإنتاج المعنى للفرد أيضًا، ولا سيما معنى الحياة ومعنى الموت» (ص ٣٧٣).

هذه الملاحظة تكتسب واقعيتها التاريخية عندما نعلم أن بيلا صُدم في إثر أزمة الستينيات والسبعينيات في القرن العشرين، وتحت وطأة حرب فيتنام وارتفاع معدلات الجريمة والعنف، فكتب كتابه *The Broken Covenant* («العهد المنكوث» أو «الميثاق المكسور»)؛ إذ بدا له أن ما يتجه إليه المجتمع الأميركي هو التراجع عن «الالتزامات الأخلاقية» ومبادئ الحرية وفضائل المصلحة العامة للجمهورية، وهي المبادئ التي أُسست خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، حين كانت الحرية المساهمة في الحيز العام، وتطابق الحرية مع الفضيلة، والتقاطع بين الأخلاق البروتستانتية والأخلاق الرومانية القديمة. هذه هي «الفضائل الجمهورية» لدى الآباء المؤسسين والنخبة المؤسسة للولايات المتحدة (ص ٣٧٤).

دعا بيلا إلى العودة إلى دين مدني كهذا تكوّن عند الاستقلال وتأسيس الدولة، «لأن النفعية والعقلانية لا تكفيان، والعلم ليس الطريق الوحيدة إلى الحقيقة، وإذا لم يتحقق ذلك فلا شك لديه في تحلل المجتمع الأميركي وانهياره» (ص ٣٧٥).

يخشى بيلا على هذا الدين المدني من التشوّه وإفراغ محتواه، إذ يقول «إن الدين المدني في أميركا اليوم قشرة فارغة، فمنذ البداية كان عهدًا خارجيًا، والعهود الخارجية ضرورية والقانون الخارجي ضروري ما دام الناس ليسوا ملائكة، لكن في الجمهوريات لا يكفي الميثاق الخارجي الشكلي (...) يجب أن يتحوّل الميثاق الخارجي إلى ميثاق داخلي، أي أن يصبح ذا معنى في نفوس حامليه» (ص ٣٨٦).

لكن المعنى يبقى في الحالة الأميركية محمولًا على متن إشكالية تكوين تاريخي لصور التأسيس وأساطيره وإشكالية استذكار واستخدام للذاكرة.

اعتمادًا على الباحثة كاثرين ألبانيز (C. Albanese)، يلخّص عزمي بشارة هذا الاستذكار بالقول «إن الديانة المدنية الأميركية جمعت بين فكر التنوير الذي تأثر به الآباء المؤسسون وغيرهم من مثقفي المرحلة الأولى من تأسيس الولايات المتحدة من جهة، والرموز العبرية التي أنتجتها الكنائس الطهرانية من جهة أخرى، وجمعت هذه الأخيرة بين رؤية الكنائس كتنظيم طوعي شبه اتحادي أو ميثاقي لنخبة مختارة من المؤمنين، والرموز التوراتية. نظر هؤلاء إلى هجرتهم إلى أميركا بأدوات مخيلتهم الدينية. ومن هذا المنظور وبهذه الأدوات بدا أنهم خرجوا من العبودية في أوروبا (مصر) عبر الأطلسي (البحر الأحمر) إلى الحرية في القارة الجديدة (أرض الميعاد) لتشكل هناك دولة حرة مقارنة بالدول الأوروبية (مدينة على جبل - نور للأغيار)، كما أنهم صاغوا عذاباتهم وآلامهم في الهجرات الغزيرة الضحايا بآلام شعب إسرائيل من جهة، وبضمير مسيحي مُعذّب من خطايا ارتكبت في الماضي» (ص ٣٨١).

يستعيد عزمي بشارة من كتّابٍ وعلماء اجتماع كُثُر توصيف أساطير وتحليلها، من بينها عظة جون ونثروب على متن السفينة التي حملته ومهاجرين آخرين في سنة ١٦٣٠ إلى خليج ماساشوستس، وفيها استخدام التشبيه التوراتي: **مدينة على جبل** في وصف نظرة الأميركيين إلى أنفسهم «كشعب مختار صاحب رسالة» (ص ٣٧٥). وكتب هيرمان ملفيل (H. Mellville) (١٨١٩ - ١٨٩١)، وهو أحد أهم كتّاب أميركا: «نحن الأميركيين شعب الله المختار وإسرائيل عصرنا، خرجنا من العبودية كما خرج شعب إسرائيل» (ص ٣٨٠).

في سياق البحث عن إبراز الدور الديني التوراتي - البروتستانتي إلى جانب دور التنوير الأوروبي وقدسية الدولة في البعث الأميركي الجديد (تشبيه جورج واشنطن بموسى وبقائد روماني)، ينتقد عزمي بشارة من يعتقد من بين مثقفي القرن العشرين أن الدين أيديولوجيا فحسب، بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح (تبرير وإسناد للنظام القائم). يقول: «مثل هذا التحليل لا ينطبق على التاريخ الأميركي، ولا سيما في القرن التاسع عشر. لقد دفعت حركات الأحياء الدينية مرة بعد أخرى في اتجاه التغيير والإصلاح الاجتماعي». ويضيف: «إن حركات إحياء ديني واسعة سبقت الحرب الأهلية في العقد السابع من القرن التاسع عشر والثورة الأميركية في العقد الثامن من القرن الثامن عشر، وانتشرت حركات امتلاء ديني وروحي أدت إلى رؤية النقص أو عدم الكمال في الواقع السياسي، فأسست

فعلًا ثوريًا ودفعت أيضًا إلى فعل اجتماعي سياسي أسس بدوره دساتير أو إصلاحات دستورية ذات طابع علماني تمامًا» (ص ٣٨٣). وفي الوقت نفسه، انتشر الوعي الوضعي الليبرالي القائم على تقاليد مستمدة من بيكون ونيوتن وجون لوك، و«ترافق ذلك مع صعود المبادرة الاقتصادية وقطاع الصناعة والأعمال...» وجمع الثروة والمال.

يستعرض عزمي بشارة أنماطًا من موجات النقاش في موضوع الديانة المدنية، فهل هي ديانة وثنية؟ وهل تشمل عناصر من المذاهب المسيحية السائدة في أميركا، أم هي مجرد احتفاء قومي بالعظمة الأميركية؟ (ص ٣٨٨ - ٣٨٩).

يستعيد عزمي بشارة في محاولة الجواب من وجهة نظره، ما كان قد أسهب في شرحه في الجزء الأول عن تحوّل الأيديولوجيات القومية إلى أديان دنيوية. يقول: «في رأينا لا يختلف ذلك عمّا نعرفه عن الأيديولوجيات القومية المختلفة التي انسجمت في دين رسمي للدولة وطقوس قومية ووطنية وأساطير منشأ. وتتفاوت هذه بين الدول، حيث تتخذ لها في المجتمعات العلمنة طابعًا دنيويًا يكاد يكون وثنيًا، ونجد في دول أخرى اختلط فيها الدين بالقومية، عناصر من الديانات والمذاهب الممأسسة في هذه الديانة المدنية، بما في ذلك مشاركة الكهنة ورجال الدين في طقوسها. ونعتقد أن هناك انسجامًا بين المذهب الديني وهذه الروح القومية المدنية في أميركا، وبدرجة أقل في إنكلترا، وبشكل مختلف في إيرلندا وبولندا» (ص ٣٨٩).

بهذا المعنى، يكون دي توكفيل - كما يكشف عزمي بشارة - قد سبق روبرت بيلا، صاحب مفهوم «الديانة المدنية»، بقرن واحد حين اعتبر (دي توكفيل) أن الوطنية عندما تؤدي إلى بذل جهد عظيم هي بذاتها نوع من الدين، فهي لا تعمل بالعقل بل تعمل بموجب نبض الإيمان والمشاعر (ص ٣٨٩).

عديدة هي الآراء التي تعتبر القوميات ديانات بديلة دنيوية، وكما يعرض لها عزمي بشارة (ص ٣٨٩ - ٣٤٠)، غير أن بعضًا منها يستوقف بداعي المراجعة والنقد، ومنه رأي لعالِم الاجتماع الأميركي مارتن مارتي (M. Marty) الذي يرى أن بعض من ينظر إلى الحركات الجماهيرية كلها تحت عنوان الديانات، يعرّف الدين تعريفًا واسعًا إلى درجة يصبح كل شيء دينيًا (...). وهذا يعني أن لا شيء هو دين (...). إن المجتمعات إذا كانت معلمنة فسوف تكون مركّبة في رؤيتها الديانات المدنية، فالموضوع برمّته هو بحث عن غاية ومعنى (ص ٣٩٤).

بناءً عليه، يستنتج عزمي بشارة: «في المجتمعات المتدينة كما في حالة المجتمعات العربية والمجتمع الأميركي مثلًا، لا يمكن تصور نجاح ديانة دنيوية مدنية، إلحادية الطابع لا تتضمن أيًّا من عناصر الدين التقليدي. فالوطنية والقومية منذ البداية تختلطان بعناصر من تاريخ الإسلام ومفرداته في المجتمعات العربية وبعناصر من المسيحية في المجتمع الأميركي» (ص ٣٩٤).

ويؤكد هنا مجدَّدًا هنا ما شرحه في الجزء الأول، فيشير إلى فشل إقامة ديانات جديدة في العصر الحديث، وإلى أن ما ينشأ هو بدائل من الديانات... «وهذه البدائل تعيد إنتاج العلاقة بالمقدس عبر طقوس وشعائر جماعية في زمن العلمنة». يكرر ليؤكد «أن الدين ليس هو المقدس، وإن كان المقدّس أو التقديس شرط وجود الدين. إن إقامة الشعائر والطقوس لمحاكاة الدين أو لخلق نوعٍ من عبادة الشخصية أو العرق أو الدم أو غيره لا تنجح في النهاية بتشكيل ديانات جديدة في زمن العَلمنة، زمن التمفصل والتمايز بين عناصر المجتمع ووظائفه، لكنها تستعير رموزًا وتعبيرات وأدوات ولغة دينية وتعلمنها، كما توجه طاقة المشاعر الدينية بشكل يضفي قداسته على انتماءات وولاءات وهويات مستحدثة» (ص ٣٩٥).

ملاحظة يسوقها عزمي بشارة أخيرًا على هامش البحث في الديانة المدنية أو الدنيوية، أو كملحق لبحث علاقة الدين بالاستعمار وسياسته، وللبرهنة على «أن الاستعمار لم يكن نشاطًا علمانيًا صرفًا» خلافًا لما يُدّعى؛ فقد بيّنت الدراسات التاريخية الحديثة أهمية دور الدافع الديني في الحملات الاستعمارية المبكرة، كحملات الإسبان والبرتغاليين في أميركا الجنوبية المتأخرة، وكحملة الفرنسيين على سورية ولبنان[٤]، وحتى الدول التي جرى فيها فصل الكنيسة عن الدولة عبر عملية علمنة مكثفة، مثل فرنسا، لم يتعرض استعمارها لعملية علمنة بمعنى تحييد الدولة دينيًا. لذا، من المستغرب، كما يلاحظ عزمي بشارة، «انتشار التوقع أن يرد سكان المستعمرات (على المستعمِر) بحركات علمانية، فدوافعه ونزعاته لم تقتصر على الشؤون الدنيوية التي كانت قائمة من دون شك، بل تجاوزتها إلى دوافع ونزعات دينية أيضًا»[٥] (ص ٤٠١ - ٤٠٢).

## خاتمة

في خاتمة هذه المرحلة الطويلة الممتدة على طُرق صيرورات العلمنة في أوروبا وفي أميركا، والتي حاولنا خلالها مرافقة المؤلف في ما لخصناه أو في ما استخلصناه من اقتباسات مختارة من متون المجلدات الثلاثة، يستجمع عزمي بشارة طاقة الاستخلاص والاستنتاج وتكثيف المعاني، ليسجل في هذه الخاتمة سمات «أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة». على أن الأنموذج في الجهد البحثي المبذول لا يعني «اختزالًا لتطور مستقيم تصاعدي من فكر التنوير إلى الحداثة» لرسم تيار أو

(٤) شارك اليسوعيون في هذه الحملة أيضًا من خلال التنسيق الذي جرى بينهم وبين رجال الأعمال الفرنسيين (غرفتي تجارة مرسيليا وليون) والتدخل المشترك في رسم خطوط السياسة التوسعية الفرنسية في بلاد الشام. راجع تقارير غرفة تجارة ليون وغرفة تجارة مرسيليا، ورسالة رئيس الإرسالية اليسوعية في سورية إلى وزارة الخارجية الفرنسية، حيث تجمع جميعها على المطالبة بوحدة سورية الطبيعية والكاملة (بما فيها فلسطين) وإخضاع نطاقها الجغرافي للنفوذ الفرنسي. راجع نصوص هذه التقارير في: وجيه كوثراني، **بلاد الشام في مطلع القرن العشرين ـ السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٠٤ـ٢١٠، ٤٠٩ و٤١٣.

(٥) إن مشروع تأسيس جامعة القديس يوسف (اليسوعية) في بيروت، ثم تأسيس كلية الحقوق فيها لتخريج نخبة إدارية وسياسية لبنانية تكون جاهزة لاستلام مواقع سياسية وإدارية في مشاريع سياسية قادمة، كان أيضًا جزءًا من تخطيط قام به خبراء وأساتذة جامعة ليون (العلمانية) واليسوعيون. وقد «افتُتحت كلية الحقوق في بيروت في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٣، ونيطت باليسوعيين مهمة الإدارة والتدريس فيها، بينهما كانت جامعة ليون تشرف على التعليم وتقدم الشهادات»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

خطٍ ناظم يرسمه الباحث انطلاقًا ممّا آل إليه المفهوم في نهايته فيتصوّره متطابقًا مع بدايته، أصلًا ومآلًا وتعريفًا، بل على العكس، ذلك أن الرحلة المقصودة هي رحلة مؤرخ للأفكار أخذ على عاتقه الحفر في طبقات هذه الأفكار، ليتعرّف إلى سياقات وتحولات وانقطاعات وتمايزات واختلافات، وأنماطٍ من الانفصال، وأنماطٍ من الفصل، وأنماطٍ من الوحدة. فقد حاول عزمي بشارة طرح التمايز بين الدين ومجالات الحياة الأخرى في الفكر الديني فضلًا عن العلم والسياسة (...)، كما توقّف في مفاصل عدة عند انسحاب الدين التدرجي من مجالات المعرفة، وميّز بين انسحاب الدين وانسحاب المقدّس (...)، وأن نقد العلمانية باعتبارها أنموذجًا فكريًا لا يعني أن العلمنة وهْم وأنها لا تضيء جوانب مهمة من الصيرورة التاريخية (...) فهي (العلمانية) تبرز «كمجموعة مواقف فكرية وأخلاقية متعلقة بعلاقة الدولة بالدين تاريخيًا في مرحلة تعاظم دور الدولة وشموليته في الحداثة عمومًا (...)» (ص٤٠٩ ـ٤١٠). فما حدث في مقدمات الحداثة الأوروبية - هو «محاولة دمج الشرعية الدينية والدنيوية في شخص الملك، وكذلك توحيد الدولة - الأمة دينيًا». وإذ دام الصراع حتى أن الأمة ما عادت تتطابق مع الانتماء الديني، فإن هذا لم يكن ممكنًا من دون سيطرة منطق الدولة على الدين، وصولًا إلى الانفصال، وذلك عبر دينامية تطور معقدة من التمايزات والتوترات والتجاذبات؛ فعند محاولة المجتمع الحديث حشر الدين في مجال الحيّز الخاص أو في مجال الفرد «تولّد العلمنة توترات عدة»، ذلك «أن الدين ظاهرة اجتماعية تاريخية متعلقة بتشابكٍ أصيل فيه بين العام والخاص، والنسبي والمطلق، والدين نظام ضبط اجتماعي أيضًا، ويصبح هوية جماعية وعصبية وعزوة في الديانة والملة أيضًا» (ص ٤٢٠).

اعتمادًا على هذه الاستعادة المركّزة، يقدم عزمي بشارة في هذه الخاتمة «أنموذجًا يتضمن تعميمات ناجمة عن عملية الاستقراء والتحليل (..) وأخرى هي فرضيات نظرية تتضمن احتمالات يمكن من خلالها فهم تطورات في حالات أخرى. يلخص هذه التعميمات في آخر صفحات الكتاب، لتشكل ترسيمةً ترشيدية، وفي ما يلي نكتفي باستعادة عناوينها الرئيسية.

• العلمنة عملية تمايز للمجالات المعرفية والاجتماعية، تتغلب فيها أنماط المعرفة العلمية في فهم الظواهر، ويعلو فيها منطق الدولة على الدين في المجتمع الحديث. ولا يعني ذلك اندثار الدين والتدين، كما لا يعني بالتأكيد غياب المقدّس عن الحياة الإنسانية.

• من جهة الدين، تعني العلمنة رسم حدود للدين كفكر وظاهرة اجتماعية مميزة بذاتها. ويؤدي ذلك إلى احتمالات يلخص عزمي بشارة مداراتها كالتالي:

ـ أن ترفض المؤسسة الدينية الفصل، ولكن الرفض لا يدوم طويلًا، وهو يتخذ مسارات متعرجة إلى أن تفضل المؤسسة الدينية الفصل على الخضوع لمنطق الدولة. وترافق هذا القبول بالفصل بأن يأخذ الدين وظائف جديدة في مجالات الضمير والأخلاق وأعمال الخير الاجتماعي.

ـ قد يعبّر الدين عن نفسه بأنماطٍ من الإيمان الفردي والانجذاب إلى ديانات «من مجتمعات تبدو للإنسان المعلمن أكثر روحانية (كانجذاب الشباب الغربي إلى ديانات من الشرق الأقصى في ستينيات القرن الماضي...» (ص ٤٢٤).

ـ قد يبقى الدين في السياسة بعد علمنة الأخيرة: استخدام الدولة للدين.

ـ في المقابل، قد يعود الدين إلى المجال العام بتسييس الدين ضد الدولة.

• «أمّا من جهة المجالات العامة التي جرت علمنتها، كمجال السياسة والدولة، فتُضفى قدسية على الدولة وعلى الأمة وعلى القومية والوطنية، فيستحضر المقدّس لإضفائها على هذه المجالات» أساطير ورموزًا وأدبًا وفنًّا.

«كما يُضفى المقدس على قيم السياسة بربط الدين التقليدي بالهوية الوطنية، أو يتحوّل الدين نفسه إلى طائفة، سواء على مستوى الأقلية أو الأكثرية، بل إن السياسة والمجتمع (بعد العلمنة) 'تتوق إلى المقدس'»، ويُترجم هذا التوق «بتقديس الحركات القومية والأعياد الوطنية والعلم والنشيد والرموز ومظاهر مختلفة من 'الدين المدني' كما يسمّى في الولايات المتحدة الأميركية».

يؤكد عزمي بشارة أن جميع هذه الأشكال من التمايز والانفصال واقعة في داخل الحداثة، «وأن انحسار الوعي الديني من مجالات الحياة المختلفة والثورات الناجمة عن ذلك، والتي تشد إلى استعادة الوحدة، هي جزء من هذه العملية. لكن الوحدة الأصلية المتخيلة أو غير المتخيلة ما عادت قائمة، فكل وحدة بعد الانفصال، في الفكر أكانت أم في الممارسة، ليست عودة إلى الأصل الذي كان قبل الانفصال» (ص ٤٢٨).

إن مثل هذا التأكيد لا يكتسب فقط أهمية منهجية في التأريخ للأفكار ولأفكار الحداثة بوجه خاص، بل يكتسب أهمية أيضًا في التأريخ للتعامل النقدي مع المفاهيم أو المقولات، كمقولة «العودة إلى الدين» بما هو أصل لتحقيق ما يسمّى مثلًا «وحدة الدين والسياسة» لتوهمها «أصلًا»، أو كمقولة تحقق العلمانية والخلاص من الدين ووظيفته توهمًا لتعريف كامل ومنجز للعلمانية.

يختم عزمي بشارة أنموذجه بالقول: «لا يكفي التمييز بين المجال الديني والمجال الدنيوي لفهم فعل الدينامية الناجمة عن تمايزهما في المجتمعات، بل سوف يكون ضروريًا أن نميز بين أنماط التدين والفئات الاجتماعية وأنواع الدولة، ودرجة تطور المجتمعات. ومن دون هذا لا يمكن فهم الكثير. ومن دون هذه التمايزات بين درجة تطور المجتمعات المختلفة وتاريخ

الدولة العينية ودرجة علمنة الوعي فيها، تسقط نظرية العلمنة في تعميمات». إذًا، المهم هو إدراك التمايزات المعقدة والمركّبة بين مجال ومجال، اقترابًا أو انحسارًا أو انفصالًا.

هذه التمايزات استقرأها عزمي بشارة من المجتمعات الأوروبية وأجرى تطبيقها عليها. أمّا تطبيقها كنظرية شاملة، كما يقول، «فأمر غير ممكن إلا بأخذ البُعد النظري جدًا والمتعلق بالدين وتعريفاته وتمييزه من الشعور بالمقدس، ثم فحص معنى انحساره وتراجعه في كل مجتمع، وكيفية نشوء الدولة وديناميكية اكتسابها شرعيتها ونشوء أنماط التدين المختلفة وتفاعلها مع هذه الدينامية لدى فئات اجتماعية مختلفة» (ص ٤٣١).

إذًا، إنها لمهمة كبرى قادمة لمرحلة أصعب: استقراء المجتمعات العربية والإسلامية من زاوية هذا الأنموذج المفاهيمي والمنهجي؛ مهمة وعد عزمي بشارة بإنجازها والانكباب عليها رغم انشغالاته الواسعة كلها لتستكمل الجزأين السابقين، فيقدم للمكتبة العربية مرجعًا جامعًا وعميقًا وجديدًا نحتاج إليه في هذا الموضوع الشائك وفي هذه المرحلة المفصلية من التاريخ العربي.

Elhabib Stati Zineddine** الحبيب استاتي زين الدين*

# المدرسة المغربية في ظل التحولات التكنولوجية والقيمية

# The Moroccan Educational System in the Midst of Revolutions in Technology and Values

**ملخص**: بفعل التحولات التي أفرزتها الثورة التكنولوجية المعرفية المصاحبة للعولمة، كانت المدرسة من أبرز العناصر الاجتماعية التي تعرّضت لتأثيراتها، على اعتبار أنها تُمثِّل قطب الرحى داخل المجتمع في ما يتعلق بوظيفة إعداد وتأهيل أجيال الألفية الثالثة وتأهيلها، حتى يتشكّل منتوجها وفق الرهانات الحداثية التي تتطلبها البنية الجديدة لهذا العصر المتغيّر في كل خصائصه وطبيعته، من حيث تمكين هذه الأجيال من امتلاك الكفايات الضرورية لمسايرة الإيقاع السريع لهذه التحولات على اختلاف مستوياتها.

هذه المسايرة تقتضي بناء رؤية شمولية لمواكبة التغيرات التكنولوجية والقيمية، تستحضر تحديات الحاضر وتستشعر ضرورات المستقبل، مع ما يرافق ذلك من مقاربة نسقية تضمن نهوض المدرسة المغربية بوظائفها المعرفية والسوسيو اقتصادية، في تناغم مع ما يعرفه مجتمع المعرفة من تحول مستمر للمساهمة في بناء مغرب الغد.

**كلمات مفتاحية**: المدرسة المغربية، التكنولوجيا، القيم، التحولات، مجتمع المعرفة، التحديات، المداخل

**Abstract**: Schools in Morocco were dramatically affected by the global information technology revolution which came with globalization. Tasked with equipping a new generation of Moroccans to take on the challenges of the third millennium, Moroccan schools aim to prepare students to adapt to the rapidly changing structures, by equipping them with the competencies necessary to keep pace with the accelerating, multi-faceted changes across all societal levels. In order to fulfill this mission, and keep pace with the rapidly changing globalizing world, a new comprehensive vision of global transformations in technology and values is needed for Moroccan schools. Creating such a vision requires a sensitivity to the challenges of the present, as well as the ability to forecast the needs of the future. In addition, a systematic approach which allows Moroccan schools to carry out their pedagogical and socioeconomic functions in harmony with the global knowledge society, in order to build a «Morocco of the Future».

**Keywords:** Morocco; Schools; Pedagogy; Values; Globalization; Knowledge Society

* أستاذ فلسفة في التعليم الثانوي التأهيلي، ثانوية إبن رشد، برشيد، المغرب.

** Philosophy Teacher at Ibn Rushd High School, Berrechid, Morocco.

إن الأفكار سر الظروف الاجتماعية التي تدفع بها: تفهم مدلولاتها وأبعادها على أساس العلاقات القائمة بينها وبين المكان والزمان، وتقدّر أهميتها بما تؤديه من وظائف في حياة الفرد والجماعة، وتحكم على صدقها في حدود استجابتها لمشكلات الواقع الاجتماعي وإجابتها عنها[١].

يحيلنا هذا الطرح إلى طابع التلازم القائم بين ما ينتجه الفكر والشروط التي يحددها الواقع الاجتماعي من جهة، ونسبية الأفكار وقابليتها للتغير الدائم بفعل التحولات المجتمعية من جهة أُخرى. لذلك، يصعب علينا الحديث عن المدرسة المغربية بمعزل عن التغيرات العميقة التي يعرفها العالم بشكل عام، والمغرب بشكل خاص، ولا سيما في ظل الاحتكاك والتفاعل بين الحضارات والانفتاح الذي فرضته العولمة[٢].

تختلف وجهات النظر حول التأصيل التاريخي لظاهرة العولمة؛ إذ يرى بعضها أن هذه الظاهرة تعود إلى عصر الاكتشافات الجغرافية في نهاية القرن الخامس عشر، بينما يربطها بعضها الآخر ببروز الدولة القومية في القرن الثامن عشر، في حين أن ثمة إجماعًا بين عدد كبير من المفكرين على أن العولمة برزت بشكل جلي في تسعينيات القرن الماضي، وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وانفراد الولايات المتحدة الأميركية بقيادة العالم وفرض أنموذجها عليه من خلال استثمار ثورة المعلومات والمعرفة التي سهلت وسرعت حركة الأفراد ورؤوس الأموال والسلع والمعلومات والخدمات، وجعلت المسافات تتقلص والزمان والمكان في حالة انكماش[٣]، فضلًا عن نشر ثقافة كونية عبر انتقال الأفكار والترويج لثقافة عالمية تقود إلى زيادة معدلات التجانس بين التجمعات المختلفة[٤]. صحيح أنها أوجدت فيضًا من الخيارات، ولكنها أوجدت أيضًا تقاربًا في التطلعات والقيم التي تركزت الآن على رغبة الإنسان في التملك والاكتساب، وما دعاه آدم سميث المقايَضة[٥].

أمام هذا الاختلاف في وجهات النظر، ليس غريبًا عدم وجود تعريف وحيد للعولمة؛ فورويك موراي (W. Murray) عرض في كتابه **جغرافيات العولمة** مجموعة من تعريفات لها، منها ما نقله عن تايلور وآخرين من أن «العولمة مفهوم سلس ومرن جدًا، هو في الحقيقة زبون زلق جدًا يصعب التعامل معه»[٦]. كما أنه أشار إلى الجدل الذي سلطه دنيالز وآخرون على استعمال العولمة من خلال تعريفها بأنها «مصطلح متنازَع عليه يرتبط بتحول العلاقات المكانية التي تشمل تغييرًا في العلاقة بين المكان و الاقتصاد والمجتمع»[٧]. ولتوضيح الآراء المتنافسة، أورد موراي تعريفين يمثّلان الرأي

(١) حامد عامر، **بعض مفاهيم علم الاجتماع**، ط ٢ (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٢)، ص ٣٦.

(٢) لكحل لخضر، «الإصلاح التربوي في ظل العولمة،» **عالم التربية**، العدد ١٩ (٢٠١٠)، ص ١٩٠.

(٣) علاء الخواجة، «الآثار الاجتماعية للعولمة في دول الخليج،» ورقة قدمت إلى: «العولمة والعالم العربي،» (مؤتمر نظمه مركز بحوث الدول النامية، جامعة القاهرة، ١٧ـ ١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٠).

(٤) توماس ل. فريدمان، **السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: محاولة لفهم العولمة**، ترجمة ليلى زيدان (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٣.

(٥) نورينا هيرتس، **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية**، ترجمة صدقي حطاب، عالم المعرفة؛ ٣٣٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ٤٤.

(٦) ورويك موراي، **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، ترجمة سعيد منتاق، عالم المعرفة؛ ٣٩٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣)، ص ٢١.

(٧) المصدر نفسه.

العالمي المتحمس والرأي المشكك على التوالي: «تتدفق المعلومة ورأس المال والابتكار في جميع أنحاء العالم بسرعة فائقة، تمكنها التكنولوجيا وتغذيها رغبات المستهلكين للوصول إلى الأفضل والمنتجات الأقل تكلفة»(٨). وكتركيب بسيط نسبي خلص إلى المهدي المنجرة في إحدى مداخلاته إلى أن «العولمة» مفهوم جذاب وغني؛ لقد كان موضوع استعمال سيميائي مبالغ فيه بشكل مخادع، وإن إعادة امتلاكه تتطلب قسرًا «إعادةَ عولمة» العولمة(٩).

ارتبطت العولمة بالثورة التكنولوجية التي تطورت وتعاظمت في ثلاث موجات(١٠)، بدأت **أولاها** مع بداية سبعينيات القرن الماضي وامتدت حتى بداية تسعينياته، وارتبطت بتوقعات ثورة تقانات المعلومات والاتصال التي توقع أن تُحْدث (وأحدثت بالفعل) تغيرات كبيرة في ميدان التلفزة والاتصال، ونجمت عنها بنية تحتية لشبكات اتصال ضخمة، وكذلك مبادرات في تنمية التكنولوجيا، خصوصًا في اليابان وأوروبا والولايات المتحدة الأميركية. وبدأت **الموجة الثانية** مع بداية التسعينيات، حين ظهرت وتبلورت التنافسية العالمية والنمو الاقتصادي وحماية الخصوصية وحقوق المِلْكية الفكرية. ويكمن الاختلاف بين الموجتين الأولى والثانية في ظهور ما يسمى «الفجوة الرقمية» داخل الوطن الواحد، وبين الأوطان في العالم، وكذلك في تأكيد مفهوم العولمة بفعل تضخم الشبكات وتراكم تقدم تكنولوجيا المعلومات. وقد تسارعت الموجة الثانية في انتشارها بصورة هائلة حول العالم بفعل الإنترنت.

بلغ هذا التقدم في التكنولوجيا ذروته في ما سمّي **الموجة الثالثة** التي بزغت بوادرها منذ نهاية العقد الأخير من القرن الماضي وبدايات العقد الأول من القرن الحالي.

في الأساس، تمحورت الثورة التكنولوجية المعرفية التي يشهدها العالم اليوم حول تكنولوجيات ثلاث هي: الحاسبات؛ الاتصالات؛ المحتوى والوسائط. يضاف إليها ما يرتبط بها من وسائط متعددة ومختلفة، سمعية وبصرية، كان لالتحامها والتقائها في ظاهرة الإنترنت والشبكة العنكبوتية العالمية التي تحتويها أفضل مثال لقوة ثورة المعلومات والاتصالات وانتشارها بشكل منقطع النظير(١١).

بالنظر إلى التحولات التي أفرزتها هذه الثورة التي صاحبت العولمة، فإن المدرسة كانت من أبرز العناصر التي تعرضت لتأثيراتها، على اعتبار أنها تمثّل قطب الرحى داخل المجتمع لناحية وظيفة تأهيل المتعلمين والمتعلمات بها، حتى يتشكل منتوجها وفق الرهانات الحداثية التي تتطلبها البنية الجديدة لهذا العصر، من حيث تمكين هؤلاء من امتلاك الكفايات الضرورية لمسايرة الإيقاع السريع على مستويات شتى، معرفية وتكنولوجية واقتصادية(١٢).

---

(٨) للمزيد حول تعريف مصطلح العولمة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ وما بعدها.

(٩) المهدي المنجرة، **عولمة العولمة: من أجل التنوع الحضاري**، كتاب الجيب؛ ١٨، ط ٢ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠١١)، ص ٣٤.

(١٠) للمزيد، انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، **تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠١٠/٢٠١١: إعداد الأجيال الناشئة لمجتمع المعرفة** (دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ٢٠١١)، ص ١٢ وما بعدها.

(١١) انظر تقديم أحمد أوزي، في: نور الدين مشاط، **المدرسة المغربية وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات**، تقديم أحمد أوزي، منشورات مجلة علوم التربية؛ ٢٨ (الرباط: منشورات مجلة علوم التربية، ٢٠١١)، ص ٧.

(١٢) مصطفى شميعة، **الإدارة التربوية المغربية وحكامة التدبير: اقتراحات عملية لتثبيت حكامة جيدة بالمدرسة المغربية** (فاس: منشورات مقاربات، ٢٠١٢)، ص ٥.

من هنا، تتعاظم المسؤوليات الملقاة على عاتق المدرسة باعتبارها المدخل الأساسي لتأهيل أفراد المجتمع، وما يقتضيه ذلك من الوعي بالعلاقة الجدلية بين مجتمع المعرفة[١٣] والوظائف الجديدة التي ينبغي أن تناط بالمدرسة، قصد تأهيلها وزيادة فاعليتها ليتسنى لأفراد المجتمع مواكبة التطورات العلمية والتكنولوجية الحديثة، ومسايرة التحولات الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم الاستجابة لما ينشأ عن ذلك من حاجات فردية ومجتمعية جديدة[١٤].

ليست المدرسة المغربية وحدها معنية بهذه التحولات، بل يمكن الجزم بأن مدارس العالم كلها تعيش تحت وقعها، مع اختلاف درجة التأثير والتعاطي معها من دولة لأخرى باختلاف درجة الوعي بها وإعداد البنى المستقبلة لها والشروط التي تكفل حُسن استثمارها. بناء على ما تقدم، تثار جملة من الإشكالات نصوغها على النحو الآتي: هل استطاعت المدرسة المغربية مواكبة التطورات التكنولوجية وترجمة الانشغالات القيمية الناتجة من هذه التطورات؟ وهل أُعدّ المتعلمون لحسن استثمار هذا الاكتساح التكنولوجي الذي يوازيه تدفقًا قيميًا؟ وما حقيقة رهانات فتح فضاءات التربية والتكوين وتحدياته أمام الشركات والمقاولات التي تشتغل في مجال التكنولوجيات الحديثة؟

المؤكد أن هذه الإشكالات تتجاوز إمكانات هذه الدراسة وحدودها إلى حد بعيد، وتحتاج إلى مشاريع بحث أكثر عمقًا. لذلك، فإن الهدف هنا يقتصر على بسط بعض المعطيات الأولية حول تجليات علاقة المدرسة المغربية بالتكنولوجيات الحديثة والتحديات المطروحة على منظومة القيم **أولًا**، والمداخل الممكنة لاستثمار هذه التكنولوجيات داخل الفضاء التعليمي في إطار استحضار المعطى القيمي والمجتمع **ثانيًا**.

## التكنولوجيا والقيم والمدرسة

في عالم اليوم، يقاس تقدم أي مجتمع وتطوره بمقدار ما ينتجه من معارف تساهم في تطويره وتنمية مؤهلات مواطنيه بشكل يسمح بالتطلع الدائم إلى المواكبة والتجديد والابتكار؛ فالتغيرات المهمة التي طرأت على المجتمعات بفضل ثورة تكنولوجيا المعلومات بالنسبة إلى المنظومة التربوية لم تفرض ركوب موجة المعلوماتية فحسب، وإنما فرضت أيضًا محاولة قيادة التغيير المجتمعي نحو خلق مجتمع المعرفة. والمغرب، كغيره من الدول النامية، يطمح إلى الانخراط في مجتمع المعرفة والعيش فيه؛ هذا المجتمع الذي يقوم على نشر المعرفة وإنتاجها وتوظيفها بكفاءة في جميع مجالات النشاط المجتمعي: الاقتصاد والمجتمع المدني والسياسة والحياة الخاصة[١٥].

(١٣) استعمل مفهوم « مجتمع المعرفة» لأول مرة سنة ١٩٦٩ من قبل الأستاذ الجامعي بيتر دروكر، وقد تعمق في التسعينيات، وبخاصة عبر الدراسات المفصلة حول الموضوع التي نشرت من قبل باحثين مثل روبن مانسيل أو نيكوستيهر . وقد ولد في سنوات ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠ من القرن العشرين، في الوقت نفسه لولادة مفهوم « المجتمعات المتعلمة» و التعليم للجميع مدى الحياة . بالإضافة إلى أن مفهوم مجتمع المعرفة لا يمكن فصله عن الدراسات حول مجتمع المعلومات، الذي ظهرت بوادره مع نشوء السيبرنطيقا، ومنذ الستينيات، عند نشر ثلاثية مانويل كاستيل المخصصة لـ«عصر المعلومات»، إلى التسعينيات، سيلخص مفهوم مجتمع المعلومات، هذا بشكل ما، التحولات و الاتجاهات التي وصفها أو استشعرها الرواد الأوائل: أي اختراق التكنولوجيا للسلطة، واقتصاد جديد للمعرفة العلمية، وتحولات العمل. للمزيد، انظر: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، **من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة** (باريس: اليونسكو، ٢٠٠٥)، ص ٢٣.

(١٤) «المدرسة والمعرفة (ملف)،» **المدرسة المغربية**، العددان ٤ـ٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢)، ص ٨.

(١٥) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص ١١.

تبنّى تقرير اليونسكو الصادر سنة ٢٠٠٥ مفهوم مجتمع المعرفة، واستعمله بصيغة الجمع: «مجتمعات المعرفة». واستعمال الجمع، وفق ما جاء في التقرير، ليس مصادفة بالطبع، بل يأتي لتنفيذ نموذج يقدَّم جاهزًا للتطبيق، ولا يعكس كفاية التنوع الثقافي واللغوي، وليس الوحيد القادر على السماح لكل واحد بأن يجد نفسه في التطور الجاري؛ فهناك دائمًا أشكال مختلفة للمعرفة والثقافة تدخل في بناء المجتمع، بما فيها تلك المتأثرة بقوة الإنجازات العلمية والتقنية العصرية. ولا يمكن القبول بأن تؤدي ثورة التكنولوجيات والمعلومات والاتصالات بتكنولوجيا ضيقة وجبرية إلى عدم التفكير إلا بشكل واحد ممكن للمجتمع[١٦]. لذلك، إذا كان مفهوم مجتمع المعلومات يرتكز على الإنجازات التكنولوجية، فإن مفهوم مجتمعات المعرفة يتضمن أبعادًا اجتماعية وأخلاقية وسياسية أكثر اتساعًا بكثير[١٧].

إن هذه التطورات العلمية جعلت العلاقة بين التغير التكنولوجي والتحولات الاجتماعية تتسم بالتعقيد والتركيب، فما عاد من الممكن استخدام التكنولوجيات الحديثة بمعزل عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية في المجتمع. والأكيد أن تنمية المجتمع في عصر المعرفة يقتضي استثمار هذه الثورات المسترسلة في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، مع الوعي كذلك بـ«الثورات» المتصاعدة في القيم والفكر والثقافة، وفي مختلف مناحي الحياة السوسيو سياسية.

إن المدرسة مطالَبة بالاستفادة من هذا الاستثمار، ومدعوة أيضًا إلى ترسيخ الوعي بآثار هذه الخطوة الاستثمارية، وخصوصًا على مستوى منظومة القيم. إن هذه الرؤية المزدوجة سوف تحرر المدرسة من شرنقتها الاجتماعية التقليدية، وتجعلها منفتحة باستمرار على محيطها باعتماد نهج تربوي قوامه جعل المجتمع في صلب اهتماماتها، بما يعود بالنفع على أمتنا عامة وشبابنا بصفة خاصة، وهو ما يتطلب دعم تفاعلها مع المجالات المجتمعية والثقافية والاقتصادية[١٨].

وما عاد يُسمح للمدرسة بأن تتخلف عن المجتمع وما يعيشه من حراك، أو بأن تتأخر عن مواكبة الثورة الرقمية وما يصاحبها من تطور على مستوى وسائل الاتصال الحديثة. كما أنه ما عاد من الممكن أن يسبق المتعلم المدرسة في استخدام هذه الوسائل من دون تسليحه بعُدة معرفية نقدية ومتبصرة كي يعي انعكاساتها الإيجابية والسلبية وحدودها، وكيفية الاستفادة من خدماتها بما ينفع الفرد والجماعة.

راهن المغرب على منظومة التربية والتكوين خيارًا استراتيجيًا، فجعل الميثاق الوطني قطاع التربية والتكوين «أول أسبقية وطنية بعد الوحدة الترابية»[١٩]. لكن، هل يمتلك القطاع استراتيجيا واضحة الرهانات والأهداف ووسائل الاشتغال والتنفيذ والتقويم والتتبع بعد استنفاد محاولات الإصلاح المختلفة؟ وهل يمتلك السيناريوات المحتملة للتعامل مع التحولات المجتمعية في الوقت الذي تتعالى فيه الأصوات لاستثمار وسائل الإعلام والاتصال في التدريس؟ وهل استطعنا الحسم في فوائد

(١٦) اليونسكو، ص ١٩.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) مقتطف من نص الرسالة الملكية التي وجهها الملك محمد السادس إلى المشاركين في: الندوة الوطنية التي نظمها المجلس الأعلى للتعليم حول المدرسة والسلوك المدني، الرباط، (٢٣ ـ ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٧).

(١٩) المادة ٢١ من الميثاق الوطني التربية والتكوين.

التكنولوجيا، أي هل تقاس هذه الأخيرة بالحواسيب في الفصل، وبنسبة القاعات المرتبطة بالشبكة، أم بقدر نجاح مستخدميها في استعمالها مساعدًا وحليفًا في عملية التعليم والتكوين؟

إن أولى خطوات التشخيص تنطلق من رصد التجليات التي أوجدتها التطورات التكنولوجية بفضل العولمة في علاقتها بالمدرسة والتغيير الذي طاول منظومة القيم (ب)، ونرى أنه ينبغي قبل بسط هذه التجليات الوقوف عند التحديد المفاهيمي لمصطلحي التكنولوجيا والقيم (أ).

## التحديد المفاهيمي للتكنولوجيا والقيم

اعتاد الباحثون في العلوم الاجتماعية والسياسية تعريف الكلمات ليستطيعوا توضيح مدلولاتها، كما اعتادوا التحدث عن تطور الفكرة التي تحملها الكلمة، باحثين وراء النتيجة التي يستهدفونها[٢٠]. لكن، إذا كان تحديد المفاهيم يساعد الباحث على تناول بعض الموضوعات بالتحليل والدراسة، فإن الاشتغال على دور المؤسسات التعليمية في المغرب في مواكبة ما يشهده عالم التكنولوجيا ومنظومة القيم من تغييرات مستمرة، يطرح مجموعة من الصعوبات تزداد إذا ما تعلق الأمر بمفهومين غنيين بدلالاتهما وبتعريفاتهما والحقول المعرفية المختلفة التي تشتغل عليهما، علاوة على ذلك تشعّب جذورهما وامتداداتهما الفلسفية والسوسيولوجية.

### – مفهوم التكنولوجيا

يرجع أصل مصطلح «تكنولوجيا» إلى الكلمة اليونانية Techne المعرَّبة لغويًا بكلمة «تقنيا»، أي «الفن أو المهارة»، والكلمة اللاتينية Texere التي تعني تركيبًا أو نسجًا، والكلمة Loges التي تعني علمًا أو دراسة؛ وبالتالي، فإن كلمة تكنولوجيا هي «علم المهارات أو الفنون، أي دراسة المهارات بشكل منطقي لتأدية وظيفة محددة» [٢١].

هناك من يعرّفها بأنها «التطبيق النظامي للمعرفة العلمية، أو معرفة منظمة من أجل أغراض عملية»[٢٢]، ويرى آخرون أنها عبارة عن منتوجات، كالأجهزة (حواسيب مثلًا) ، أو أنها عمليات، أي أسلوب تفكير، أو أنها نظام تتفاعل فيه المنتوجات مع العمليات؛ فتكنولوجيا الحاسوب على سبيل المثال تجمع بين الأجهزة والبرمجيات والمشكلات التي تواجه المستعمل وأسلوب العمل، كل ذلك في إطار شامل[٢٣].

في هذا الإطار، قدَّم دونالد بيل (D. Bell) مفهومًا تقريبيًا للتكنولوجيا مؤداه «التنظيم الفعال لخبرة الإنسان من خلال وسائل منطقية ذات كفاءة عالية، وتوجيه القوى الكامنة في البيئة المحيطة بنا

(٢٠) عبد الكريم غلاب، **التطور الدستوري والنيابي بالمغرب (١٩٠٨-١٩٨٨)** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٨)، ص ٩.

(٢١) المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية، **الدليل البيداغوجي لإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم** (الرباط: المختبر الوطني للموارد الرقمية، ٢٠١٢)، ص ١٢.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) حسين حمدي الطوبجي، «التكنولوجيا داخل الفصل،» **عالم الفكر**، السنة ٢٤، العددان ١-٢ (تموز/ يوليو - كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٥)، نقلًا عن: عبد اللطيف حسيني، **دليل المدرس في تكنولوجيات الإعلام والتواصل التربوي** ([د. م.: د. ن.]، ٢٠١٠)، ص ٨.

للاستفادة منها في الربح المادي»[٢٤]. ويُقصد بالتكنولوجيا عمومًا بأنها «ابتكار الأساليب والعمليات الخلاقة التي تمكّننا من التعرف على كيفية استعمال وتشغيل الأدوات والموارد والنظم في حل مشكلات عملية ترفع من قدرتنا على التحكم في الطبيعة وفي البيئة التي صنعها الإنسان، وينتج عنها تطوير وتحسين في ظروف الحياة»[٢٥].

أمّا في المجال التعليمي، حيث فتحت أدوات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أبوابًا كثيرة للاستثمار أمام المدرسين و المتعلمين على حد سواء[٢٦]، فيُقصد بها مختلف الأجهزة والأدوات المادية التي يتم من خلالها تخزين أو إعداد أو عرض الموارد الرقمية التربوية، وهذه الأجهزة والأدوات متعددة ومتنوعة وتختلف باختلاف وظائفها التكنولوجية، ومن أهمها الأقراص المدمجة، والفيديو والتلفزيون التفاعلي والإنترنت.

الجدير بالذكر أن التكنولوجيا ليست مجرد تطبيق للاكتشافات العلمية أو المعرفية لإنتاج أدوات معيّنة، أو القيام بمهمات معيّنة لحل مشكلات الإنسان والتحكم في البيئة، بل هي، بالإضافة إلى ذلك، عملية تتسع لتشمل الظروف الاجتماعية التي أفرزتها، وكذلك الجوانب المختلفة للسلوك الاجتماعي في ما يخص تطبيقها. في إطار هذا المفهوم تصبح التكنولوجيا عنصرًا ذا ثلاثة أبعاد: البعد الفني (التكنيكي)، والبعد التنظيمي، والبعد الثقافي- الأخلاقي. وقد سعى هذا التعريف إلى تأكيد حقيقة أن لا جدوى من التطبيق التكنولوجي ما لم يصاحبه تعديل تنظيمي، وأن التكنولوجيا لا يمكن أن تدعي البراءة بمنأى عن نظام القيم التي يكتنف ظروف نشأتها ويفرض قيودًا على تطبيقها. هذا من جانب، ومن جانب آخر، لا بد لنظام القيم من أن يتغير ويتحور تجاوبًا مع المتغيرات الاجتماعية التي يحْدثها أو يحق عليها المتغير التكنولوجي[٢٧].

## - مفهوم القيم

نجد في **القاموس الموسوعي للتربية والتكوين** أن القيم جمع قيمة، وهي تحمل ثلاثة معان على الأقل، من ضمنها السمة المميزة لشخص أو شيء بناء على تقدير معين، وأيضًا خاصية شخص أو شيء في حد ذاتهما، ثم خاصية شخصية أو شيء بالنظر إلى تجسيد قيمة معيّنة[٢٨]. و يعرّف **معجم علوم التربية** القيم بكونها «مجموع معتقدات واختيارات وأفكار تمثّل أسلوب تصرف الشخص ومواقفه وآراءه، وتحدد مدى ارتباطه بجماعته»[٢٩]. ويعرّفها آخرون بكونها «مجموعة من القوانين والأهداف والمثل العليا التي توجه الإنسان، سواء في علاقته بالعالم المادي أو الاجتماعي أو السماوي»[٣٠].

(٢٤) دونالد بيل، نقلًا عن: المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية، ص ١٢.

(٢٥) صليب روفائيل، «التربية التكنولوجية في التعليم العام،» **التربية الجديدة**، العدد ٣٥ (١٩٨٤)، نقلًا عن: حسيني، ص ٨.

(٢٦) مشاط، ص ٣٦.

(٢٧) للمزيد، انظر: نبيل علي، **العرب وعصر المعلومات**، عالم المعرفة؛ ١٨٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٢٢٨.

(28) *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation,* dir. de la réd., Philippe Champy et Christiane Étévé; conseillers scientifiques Claude Durand-Prinborgne, Jean Hassenforder et François de Singly (Paris: Nathan, 1981), pp. 1025 ss.

(٢٩) عبد اللطيف الفارابي [وآخرون]، **معجم علوم التربية: مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**، علوم التربية؛ ٩-١٠ (الدار البيضاء: دار الخطابي، ١٩٩٤)، ص ٣٥٩.

(٣٠) محمد الهادي عفيفي، **في أصول التربية: الأصول الفلسفية للتربية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٧٨)، ص ٢٨٦.

والقيمة في الحقل الفلسفي تُطلَق على كل ما يقبل التقدير، ولها استعمالان: **أحدهما** معياري نسبي كما في الاقتصاد (حيث ترادف القيمة المنفعة، والمنفعة شيء نسبي يتوقف على الحاجة والعرض والطلب)، و**آخرهما** معياري مطلق كما في حقل الأخلاق (حيث لا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة أو الظروف، بل هي مستقلة عن كل اعتبار، إنها قيمة في ذاتها)[٣١].

والقيمة في المجال التربوي هي «مجموعة المعايير الموجِّهة لسلوك الإنسان ودوافعه في تناسق أو تضارب مع الأهداف والمثل العليا التي تستند إليها علاقات المجتمع وأنشطته، ولذلك فهي تتميز عن غيرها من الدوافع السلوكية، كالعادات والاتجاهات والأعراف، في كونها تتضمن سياقًا معقدًا من الأحكام المعيارية للتمييز بين الصواب والخطأ، بين الحقيقي والزائف، وتمثّل وعيًا جماعيًا، وتكون أكثر تجريدًا ورمزية وثباتًا وعمومية، كما تكون أكثر بطءًا في التكوين وتهم غاية من غايات الوجود، وامتثالًا لأوامر، تنبع من داخل الإنسان وليس بناء على ضغوطات خارجية»[٣٢].

بناء عليه، لا يمكن أي مجتمع أن يبلغ تنميته المنشودة من دون أن يكون له نظام تربوي قادر على تخريج مواطنين مؤمنين بقيمه وأصالته من ناحية، ومدربين ومؤهلين في مجال العلوم والتقنيات من ناحية ثانية[٣٣]. وحجتنا في ذلك أن رهان التنمية ليس على الكفايات والمهارات والمعارف التي يستطيع المتعلم امتلاكها فحسب، «بل أيضًا على القيم التي يتمسك بها وعلى المواقف والاتجاهات التي يتخذها حيال كثير من الأمور في المجتمع، ومنها حيال العمل وطبيعته والزمن واستثماره والتعاون ومداه، فعلى مثل هذه الجوانب الوجدانية والخلقية والإرادية في الإنسان، وعلى ما فيها من الإيجابيات تعتمد التنمية الشاملة إلى حد بعيد، وأهميتها قد لا تقل عن أهمية الجوانب المعرفية فيها»[٣٤] .

لا شك أن في عالم متغير حامل لوسائط وقيم متعددة، وضمن مجتمع مغربي يشهد تحولات عميقة، وتسعى مؤسساته اليوم إلى المزيد من الاستقلالية، وفي فضاءات تعليمية أضحى تلامذتها يسلكون وفق قيم تتعارض أحيانًا مع قيم المنظومة التربوية[٣٥]، تُعَدّ المؤسسات التعليمية ذراعًا مجتمعية بالغة الأهمية لنقل قيم المجتمع المغربي المشتركة التي عبّر عنها صراحة دستور تموز/يوليو ٢٠١١ الجديد، ولتكريس السلوك المدني لدى أفراد المجتمع وفق قواعد مضبوطة وأطر مرجعية دقيقة تعكس كل خصوصيات المجتمع، سواء على المستوى الاجتماعي أو على المستوى الثقافي أو التاريخي أو السياسي أو الاقتصادي. لذلك، فإن المؤسسات التعليمية مطالَبة اليوم بأن تتجاوز تلك الأدوار التقليدية المتمثلة في التعليم والتعلم والتكوين والتأهيل، إلى أدوار أخرى تؤهلها لمواكبة الحركية التي يشهدها المجتمع المغربي وتقديم إجابات ممكنة عنها من منظور الممارسة التربوية[٣٦].

---

(٣١) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤-١٩٩٦)، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٣٢) المصطفى صويلح، «مجالات التربية على حقوق الإنسان،» **عالم التربية**، العدد ١٥ (٢٠٠٤)، ص ٣٦.

(٣٣) الحبيب استاتي وعبد الإله مرتبط، «إشكالية الانتقال بمنظومة القيم من التصور إلى الممارسة،» **الجريدة التربوية**، العدد ٤٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، ص ٩.

(٣٤) محمد أحمد الشريف [وآخرون]، **استراتيجية تطوير التربية العربية: تقرير لجنة وضع استراتيجية لتطوير التربية فى البلاد العربية** (بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٠٠.

(٣٥) عبد اللطيف المودني، «المدرسة المغربية ومسارات التربية على القيم المشتركة،» **دفاتر التربية والتكوين**، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، ص ٩.

(٣٦) للمزيد، انظر: الحبيب استاتي وعبد الإله مرتبط، «**المدرسة المغربية ومطلب ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني: التجليات والتحديات**،» **دفاتر التربية والتكوين**، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، ص ٢٩.

## المدرسة المغربية وتقاطعات إرث الماضي وإكراهات الحاضر وآفاق المستقبل

إذا كانت الثورة الصناعية قد أحدثت تغيرات كبرى وجوهرية في بنية المؤسسات الاجتماعية، فإن المدرسة لا تخرج عن هذه القاعدة. وما كان يمكن المدرسة أن تظهر في المغرب، بالكيفية التي هي عليها الآن، إلا في فترة حديثة من تاريخ المملكة، وقد ساهمت في ظهورها عوامل اقتصادية واجتماعية وتاريخية معيّنة. إنها مرتبطة في نشأتها بما أسماه بول باسكون (P. Pascon) «ظاهرة التصنيع»، أي ذلك التحول السوسيو ثقافي العميق الذي ابتدأ مع أوائل القرن العشرين، وارتبط بالمرحلة الكولونيالية، وما أحدثته من تحولات مست بنى المجتمع المغربي الاقتصادية والاجتماعية والذهنية[٣٧].

فضلًا عن هذا المعطى التاريخي، تجدر الإشارة إلى أن العولمة أوجدت تغيرات جذرية أثقلت كاهل المدرسة بأعباء جديدة تتجلى في التحول من الاقتصاد الوطني إلى الاقتصاد العالمي، ومن المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات، ومن الثقافة الوطنية إلى سيادة الثقافة العلمية المهيمنة، إلى سيادة الشركات العالمية المتعددة الجنسيات[٣٨] والتي تعادل الآن في الحجم وفي القوة كثيرًا من الدول القومية، ولها الآن مصلحة أكبر في النظام العالمي الجديد من مصالح كثير من الحكومات الفردية. وحين تصطدم مصالح الشركات والدول، فإن الأولوية تأتي، وبشكل متزايد، في جانب الشركات[٣٩].

في تمييز ذكي بين الاستعمار القديم (العسكري) والجديد (عولمة الثقافة والقيم)، يرى المهدي المنجرة أن الاستعمار القديم كان يحظى بالشفافية؛ إذ كان المرء يجد محتلًا وساكنة خاضعة للاحتلال، ساكنة مرهوبة أمام الأجانب، وكان يجد زراعة واقتصادًا مخصصين لحاجات أقلية في ما وراء البحار. باختصار، كان هناك إخضاع بلا أقنعة، واليوم، أصبحت الأشياء مع ما حدث بعد الاستعمار أكثر تعقيدًا؛ فالأمر يتعلق بـ«تجمع» يتواطأ فيه المستعمرون القدامى مع المستغلين العالميين الجدد[٤٠].

إن الاستعمار العسكري يستهدف الأرض بالدرجة الأولى، بينما يستهدف الغزو الثقافي احتلال العقل، وهو أخطر من الغزو العسكري، وعلامة ذلك أن الغزو العسكري يستمد قوته من آليات الإخضاع الخارجي، بينما ييسّر الغزو الثقافي آليات الإخضاع الداخلي، وهو ما يبدو تعمية للحال أو تجميلًا له، فيُقبَل الإخضاع على أنه شيء آخر غير الإخضاع، لالتباسه بمفاهيم كثيرة تتصل بعمليات التكوين الذاتي، كالنمو والاستقلالية والأصالة والصلابة والسلطة والمناعة والوعي.. إلخ[٤١].

---

(٣٧) محمد فرطميسي، «الطفل والأسرة والمجتمع: التحول والتفاعل،» في: **الأسرة والطفل والتحولات المجتمعية: أشغال الملتقى الوطني الثاني للأسرة المنعقد بمدينة فاس بتاريخ ٢٢-٢٣-٢٤ ١٩٩٤**، إعداد وتقديم محمد فرطميسي وعبد المقصود راشدي، ملتقى الأسرة (الدار البيضاء: منشورات الشعلة، ٢٠٠٢)، ص ١٢.

(٣٨) أحمد أوزي، «المدرسة والتكوين ومتطلبات بناء مجتمع المعرفة،» **المدرسة المغربية**، العددان ٤-٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢)، ص ١١٣.

(٣٩) هيرتس، ص ٩٥.

(٤٠) المنجرة، ص ٢١.

(٤١) عبد الله أبو هيف، «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به،» **النبأ** (لبنان)، العدد ٦٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١)، على الموقع الإلكتروني: <http://annabaa.org/pastnba/index.htm>.

هذا النوع من الإخضاع الجديد هو ما اصطلح عليه ابن خلدون بالهزيمة من الداخل[٤٢]. يذكر المهدي المنجرة أن مسؤولة ضمن الفريق الأميركي، الذي كان يفاوض بشأن خصخصة الهاتف والتنافس الدولي المتعلق بالتسابق نحو امتلاك أسواق التواصل، كانت قد صرحت في نهاية المفاوضات بأن همَّ الفريق الأميركي لم يكن الأرباح (التي ستستفيد منها الشركات الأميركية أصلًا في عالم الاتصال)، وإنما النجاح الذي سيحققه على مستوى غرس القيم الأميركية وفرضها على الأمم والحضارات الأخرى[٤٣].

لعل الفكرة الرئيسية في هذه الإيحالات والتحليلات هي أنه لم يعد بمقدورنا الدفاع عن كون التربية شأنًا خالصًا للأسرة والمدرسة، بل ينبغي الاعتراف بوجود أطراف أخرى تقاسمهما وظيفة التربية، ومن ضمنها وسائل الاتصال الجديدة، من تلفزيون وإذاعة وإنترنت وفيديو وأقراص مدمجة، وغيرها من وسائل الاتصال. إن تفاعل هذه الوسائل بعضها مع بعض في المجالات المختلفة أطلق طاقة مهمة وهائلة تفوق في أهميتها وقوتها العناصر الداخلة فيها. وربما يكون في ذلك الخير لو استُغلت لمصلحة الإنسان، لكن إذا لم تحكمها منظومة قيمية أصيلة، فربما تدمر الحياة البشرية ويشقى بها الإنسان. في هذا الصدد، يشير آرثر آسا بيرغر (A. S. Berger) إلى أننا «نميل إلى التفكير في تكنولوجيا وسائل الإعلام الجديدة التي تتطور الآن بسرعة كبيرة من حيث وظائفها الأساسية، والتي تنطوي على الترفيه أو التواصل. إن تأثير التكنولوجيات الجديدة في هذه الحقول لا يصدَّق. ولكن هذه التقنيات الجديدة لها أيضا آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية»[٤٤].

أمام هذا التأثير، يصعب اختزال التربية في طرفين أو ثلاثة، ويصعب تصور ممارستها بطريقة تلقينية، ويطغى عليها الجانب السلطوي، كما كان في السابق. بل إنها أصبحت شمولية، كما يقول دوركهايم. لذلك، كبرت وظائف المدرسة لتشمل، إلى جانب نقل المعارف وتلقينها، تحفيز إقبال المتعلم على المضامين التعليمية من خلال استثمار جميع الوسائل التي من شأنها جعل التعلم محبّبًا عند المقبل على المعرفة. إن دور المدرسة ليس التعليم فحسب، بل التربية أيضًا، وثمة فرق كبير بين الوظيفتين. صحيح أن المدرسة المغربية، مثلًا، هي في عهدة وزارة التربية الوطنية، لكن، هل معنى هذا أن السياسة التعليمية الوطنية تحررت من النظرة التقليدية إلى وظيفة المدرسة، أي نقل مجموعة من المعارف وتفريغها في رؤوس المتعلمين، وإجبارهم عند نهاية الوحدات المقررة على اجتياز اختبارات كتابية لتقييم مكتسباتهم، أم أن هذه الوظيفة التعليمية هي الأساس، ويبقى الاستثناء تخصيص حصص يتيمة في مواد بعينها لتمرير مضامين تربوية، كما هو الشأن بالنسبة إلى مادة التربية على المواطنة[٤٥] والتربية الإسلامية؟

---

(٤٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، اعتناء ودراسة أحمد الزعبي (بيروت: دار الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١١٨.

(٤٣) المنجرة، ص ٦٩.

(٤٤) للمزيد، انظر: آرثر آسا بيرغر، **وسائل الإعلام والمجتمع: وجهة نظر نقدية**، ترجمة صالح خليل أبو إصبع، عالم المعرفة؛ ٣٨٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢)، ص ١٢٣.

(٤٥) تدرَّس مادة التربية على المواطَنة إلى جانب مادتي التاريخ والجغرافيا في السلك الثانوي الإعدادي، غير أن المشرع التربوي لم ير فائدة في تدريسها في السلك الثانوي التأهيلي.

من المفروض أن تحسم الوزارة الوصية على منظومة التربية والتكوين في اختياراتها الاستراتيجية للقطاع، حتى يتسنى لنا الوقوف عند معالم سياساتها التربوية والتعليمية. إن ضبابية الحسم بين المعطى التعليمي والمعطى التربوي يخلق «أزمة» تواصل بين المتمدرس والمدرس والمعرفة، ولا شك أن هذه الأزمة تزداد اتساعًا أمام تنامي حالات العنف والتوتر داخل مؤسساتنا التعليمية. والغريب أن العنف ما عاد مقتصرًا على علاقة المتمدرس بأقرانه أو علاقة المدرس بتلامذته، بل تعداهما إلى علاقة المتمدرس بمدرسيه وفضائه التعليمي، وهذه ظاهرة مركّبة تزداد اتساعًا و انتشارًا في جميع جهات المغرب بلا استثناء، وتحتاج إلى دراسات علمية معمّقة تجريها جميع الاختصاصات التي تعنى بدراسة الإنسان في علاقته بذاته ومحيطه، لفهم أسباب الظاهرة ونتائجها وامتداداتها وتفسيرها، وإبداء الرأي في المقاربات الأنسب لمواجهتها، بين تلك التي تفضّل الانفتاح على باقي قطاعات الدولة من أمن وشرطة، وتلك المتحفظة تجاه مسألة «عسكرة» المؤسسات التعليمية، مفضّلة الاشتغال على الظاهرة من داخل أسوار هذه المؤسسات، أو تلك الداعية إلى تبنّي مقاربة نسقية لقضايا المدرسة المغربية حتى لا تظل المدرسة وحدها في مجابهة ظواهر سلوكية تتقاسم مسؤوليتها أطراف كثيرة.

ينبغي أن يتحلى كل مسؤول، أيًا تكن صفته، بالشجاعة الكافية للاعتراف بالإخلال بمسؤولياته أو بجزء منها، وليس في ذلك انتقاص من عمله، وإنما خطوة للتطوير والبناء من الداخل. كما ينبغي أن يكون في وسعنا استثمار الإمكانات واستيعابها وفق رؤية شمولية وتشاركية تؤمن بالقدرة على التغيير من دون استعجال، لأن مسألة التربية الوطنية تحتاج إلى نفَس طويل وتعقُّل وغيرة وطنية وتواصل وتشاور مستمرين بين الفاعلين كافة لتجاوز أعطاب المدرسة المغربية.

من أسباب عطب هذا النظام، على الرغم من الإصلاحات التي خضع لها، أنه «ما انفك يحمل أثر الحقب التي أنشئ فيها. فهو لا يزال قابعًا تحت وطأة الإرث الاستعماري الذي لم تنقض بعدُ فترة حداده»(٤٦). في هذا السياق، يرى أحد الباحثين أن منظومة التربية والتكوين تواجه مشكلة ثقل المخلفات الموروث عن الماضي، مثل الأُمية والهدر المدرسي، ومشكلة تزايد عدد العاطلين من العمل من الخريجين الذين لايتلاءم تكوينهم مع متطلبات سوق الشغل(٤٧).

هذا العطب أصبح واقعًا يعرفه جميع المشتغلين في الميدان، بل جميع فئات المجتمع، هذا إن لم نقل إن أمره لم يعد خافيًا حتى على الصعيد الدولي(٤٨)؛ فبعد مرور أزيد من عقد من الزمن على الميثاق الوطني للتربية والتكوين، ما فتئت التقييمات التي تقوم بها مؤسسات عالمية، كالبنك الدولي، أو وطنية، كالمجلس الأعلى للتعليم، تكشف النقاب عن اختلالات كثيرة تحد من فعالية المدرسة المغربية، وتحول دون انطلاقة حقيقية للبلاد في مجال التنمية البشرية(٤٩).

---

(٤٦) عبد اللطيف الفلق، «التعليم أي مشروع؟» في: آلان روسيون [وآخرون]، **التحولات الاجتماعية بالمغرب** (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٠)، ص ١١٠.
(٤٧) أوزي، ص ١١٣.
(٤٨) عبد الهادي مفتاح، «إصلاح التعليم وأزمة القيم» **عالم التربية**، العدد ١٩ (٢٠١٠)، ص ٢١٧.
(٤٩) أحمد بوكوس، «من أجل مدرسة مغربية: بعض المقدمات،» **المدرسة المغربية**، العدد ١ (أيار/ مايو ٢٠٠٩)، ص ٢٤.

يمكن القول إن هذه الاختلالات تتجاذبها أربعة مستويات، **أولها** رسمي تمثّله الخطب الرسمية للدولة، حيث إن إعطاء قطاع التربية والتكوين الأسبقية والأولوية بعد الوحدة الترابية(٥٠) يُعَدّ اعترافًا صريحًا بعمق الاختلالات التي يعرفها القطاع. يتمثّل المستوى **الثاني**، وهو تنظيمي، في ظهور كثير من المخططات ذات الطابع الاستعجالي بين الفينة وأخرى(٥١)، وفي إثر صعود كل حكومة أو إسناد مهمات وزارة التربية الوطنية إلى هذا الوزير أو ذاك، بحيث يحتد النقاش تارة ويلين تارة أخرى إزاء تجريب إحدى المقاربات البيداغوجية أو الإجراءات التدبيرية الحاملة فائضًا من المقترحات والحلول في مقابل عجز عن بلوغ الأهداف المنشودة. أمّا المستوى **الثالث**، وهو بيداغوجي ومعرفي، فيندرج في إطار هزال المضامين التعليمية التي تنعكس على تدنّي المستوى التعليمي وهشاشته لدى فئات عريضة من المتعلمين. وفي ما يتعلق بالمستوى **الرابع**، وهو معطى سيكو-سوسيولوجي تعكسه حالة عدم الرضى والتذمر التي يتشارك فيها كلٌّ من المدرس والمتمدرس والمجتمع إزاء الجهود المبذولة والشعارات المرفوعة وما يقابلها من ثغرات تدبيرية، فإنه يكفي الوقوف على حجم الخصاص في الأطر التربوية وحال التجهيزات المدرسية الأساسية وتراجع «هيبة» المدرسة المغربية لرصدها وفهمها. إن التأسيس لأي منظور إصلاحي مستقبلي للمدرسة لا يمكن أن يقفز على هذه الأعطاب والإكراهات الحالية، وإنما يتطلب نوعًا من الترصيد والتطوير عبر استيعاب وتجاوز الاختلالات التي رُصدت في الواقع وفق مختلف التشخيصات والتقييمات المؤسساتية، والتي أفضى جلّها إلى خلاصات تؤكد أن المغرب يعمل في مدرسة استنفدت معظم أغراضها، ولم تعد قادرة على مسايرة التغيرات الداخلية تحديات القرن الحادي والعشرين وتحولاته، بالإضافة إلى تبدد ثقة المجتمع، إن لم نقل فقدانها في منتوج المدرسة وخدماتها وأدوارها(٥٢).

تضاف إلى هذه التحديات التي تضيق الخناق على المنظومة، كما سبقت الإشارة، ضغوط العولمة التي تزيد من تنافسية السوق الدولية وتقلبات الاقتصاد العالمي، بالإضافة إلى ما تحمله في أحشائها من خطر التنميط الثقافي، كما صرح الوزير الأسبق الفرنسي ليونيل جوسبان(٥٣)، وهو ما يستلزم منح المتعلم جرعات كافية من الكفاءة والاقتدار والقدرة على الاختيار، وتعزيز مهاراته الحياتية وتوسيع خبراته وتطوير جاهزيته للشغل وتحقيق الذات والعيش المشترك مع الآخر، من أجل مجابهة مصاعب الحياة في ظل متطلبات العولمة(٥٤)، وما يتطلبه ذلك من انخراط في مجتمع المعرفة بحاجاته ومتطلباته وفاعليته العلمية والمعرفية والشخصية.

ليس من اليسير على منظومة التربية والتكوين، وحدها، أمام هذه التحديات، الاستثمار الأمثل في الوقت الحاضر على الأقل، للثورة التكنولوجية في تطوير أدائها بما يخدم مصلحة المنظومة التربوية.

---

(٥٠) تنص المادة ٢١ من الميثاق الوطني التربية والتكوين على أن قطاع التربية والتكوين يشكل أول أسبقية وطنية بعد الوحدة الترابية.
(٥١) للمزيد من المعلومات حول مظاهر العطب، انظر: مفتاح، ص ٢١٦ وما بعدها.
(٥٢) عبد العزيز سنهجي، «أي مدرسة لمغرب المستقبل؟ مقاربة عبر مدخل التوجيه التربوي،» مداخلة ألقيت في: «أية مدرسة لمغرب المستقبل؟،» (المناظرة الثانية التي نظمها مركز الدراسات والأبحاث في منظومة التربية والتكوين بشراكة مع جامعة السلطان مولاي سليمان، وبدعم من الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، بني ملال، ٢٣-٢٤ شباط/ فبراير ٢٠١٣).
(٥٣) المنجرة، ص ٣١.
(٥٤) المصدر نفسه.

طبعًا، بذلت وزارة التربية الوطنية جهودًا كبيرة في العقد الأخير لمواكبة التحولات التكنولوجية، لكن ثمة جهودًا أكبر يُنتظر بذلها، ولا سيما أن حجم التحديات التي تفرضها هذه التغيرات في علاقتها بالمعطى القيمي يفترض الدخول إلى عالم السيناريوات المرنة المفتوحة على كثير من الاحتمالات، ولا شك في أن هذا يتطلب بدوره مقاربة المستقبل وتصوره ودراسته بمنهج شمولي يأخذ في الحسبان علاقة كل شيء بكل شيء آخر[55]، وهو أمر يفرض النظر إلى المجتمع على أنه منظومة شبكية من العناصر الثابتة والمتغيرة التي تتفاعل بعضها مع بعض، وتسعى دائمًا من أجل الوصول إلى التوازن الذي تحكمه القوى الداخلية والمؤثرات الخارجية[56].

## نحو رؤية شمولية لمستقبل المدرسة في ظل المتغيرين التكنولوجي والقيمي

تخلفت المدرسة عن موعدها مع الثورة السمعية البصرية والمعلوماتية، و«يجب ألا يضيع موعدها مع الثورة التي يشهدها الاتصال المتعدد الوسائط (الملتيميديا)» [57]. مقولة فرنسيس بال هذه تبيّن أننا أقرب من أي وقت مضى إلى مجتمع الحضور الكلي المتميز بتعدد مصادر المعرفة والانتقال السريع والكاسح للمعلومات والأفكار والقيم، وأننا أقرب ما نكون إلى مفهوم التربية المتجاوز للنظرة المحدودة لما قبل الثورة المعلوماتية والمتمثلة في رمز «السبورة السوداء» كوسيلة أساسية للتعليم[58].

على مدى العقدين الماضيين، حققت بلدان كثيرة تقدمًا كبيرًا في نهضة واسعة الآفاق، غير أن مجموعة من هذه البلدان تفوقت في إنجازاتها بعد إذ لم تكتفِ برفع مستوى الدخل القومي، بل حققت تحسن الأداء في المؤشرات الاجتماعية كالصحة والتعليم[59]. يعزى صعود نجم بعض الدول، كماليزيا مثلًا، إلى قدرة منظومتها التعليمية على رسم خطوط تطور المجتمع ككل، في حين بقيت دول أخرى حبيسة ممارسات قاصرة على وضع تصور فعلي لخطوط التطور، وهو ما جعلها تدور في حلقة مفرغة ويستمر التعليم فيها فريسة التخلف بحيث يعيش التلاميذ حالة انفصام فعلي بين واقع متطور خارج أسوار المدرسة (عالم النقرة والمجتمعات الافتراضية والرقميات) وبؤس داخلها (عالم الطبشورة و اللوحة الورقية وسجن الجدران الأربعة)[60]!

(٥٥) للمزيد، انظر: الكسندر كينج وبرتراند شنيدر، **الثورة العالمية الأولى: من أجل مجتمع عالمي جديد، تقرير نادي روما**، مع مقدمة إبراهيم حلمي عبد الرحمن؛ نقلته إلى العربية وفاء عبد الإله (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، نقلًا عن: علي أحمد مدكور، «العولمة وحتمياتها التكنولوجية والحصانة الثقافية،» ورقة قدمت إلى: «**العولمة وأولويات التربية**،» (ندوة نظمتها كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٧-١٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤)، ص ١٦، على الموقع الإلكتروني لكلية التربية: <http://faculty.Ksu.edu.sa>.

(٥٦) مذكور، ص ١٦.

(57) Antoine Reverchon, «Les Méthodes d’enseignement du futur,» *Le Monde de l’éducation*, no. 220 (Novembre 1994), p. 34.

(٥٨) عبد الوهاب الرامي، «التكنولوجيات الجديدة التربوية: من التلفزيون إلى المولتيميديا،» **مجلة الإذاعات العربية**، العدد ٢ (٢٠٠١)، ص ٩.

(٥٩) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **ملخص تقرير التنمية البشرية، ٢٠١٣: نهضة الجنوب تقدم بشري في عالم متنوّع** (نيويورك: البرنامج، ٢٠١٣)، ص ٤.

(٦٠) مشاط، ص ٣٤.

لذلك انتهى، على حد تعبير أحمد أوزي، الزمن الذي يعتمد فيه التقدم على أيديولوجيات سياسية معيّنة، أو على مشاريع السدود والري مثلًا؛ فالأمر يستوجب إدراك أن التقدم يعتمد على «الاستخدام التنافسي للمعرفة» في إطار متناغم وفي كل مناحي الحياة(٦١).

هذا الإطار المتناغم الشامل يقتضي بناء رؤية شمولية لتجسير العبور إلى التموجات التكنولوجية والقيمية، مع الوعي بنتائجها واستشراف حاجات المدرسة وإمكاناتها وتحدياتها، وتقوية قدرتها على مواكبة مختلف التحولات المجتمعية واستيعاب تقاطعاتها مع باقي القطاعات الحكومية ومجالات اشتغالها. الأكيد أن مدرستنا، كمفهوم يطاول هنا جميع المراحل التعليمية التي يمضيها الفرد في المؤسسات التعليمية، بدءًا من الروضة إلى الجامعة، لا تخلو من إخفاقات وثغرات وتراكمات، لكن هذا لا يعني اجترار آلامها بقدر ما يعني توجيه دعوة إلى فتح منافذ للحوار والتفكير في مداخل بناء نوع من التناغم بين الحاضر والمستقبل. من هذه المنافذ:

## التخطيط الاستراتيجي والتشاور والتشبيك والمسؤولية

إن الأهداف التنموية المرسومة ضمن أي قطاع من قطاعات المجتمع تقتضي التخطيط لها وفق رؤية شمولية تستحضر التكامل بين المنظومة التعليمية وباقي قطاعات المجتمع. ومن هنا، لا يمكن أن نرفع شعار إصلاح قطاع من دون استحضار التشبيك القائم بينه وبين قطاعات أخرى؛ فهل يمكن أن ننجِح ورش إصلاح العدالة بمعزل عن منظومة التربية التكوين؟ كيف يمكن بناء مشروع مجتمعي متكامل في الوقت الذي يباشر فيه كل قطاع حكومي ورشه الإصلاحية داخل أسوار وزارته؟ أليس رهان التطوير التكنولوجي مطلب القطاعات كلها، وألا يمر تعميم وسائل الاتصال والإعلام الحديثة وتكوين مستخدميها بالضرورة عبر المؤسسات التعليمية والتكوينية؟ ثم، هل يمكن إنجاح تعميم هذه الوسائل وتيسير نفاذيتها في المجتمع من دون التفكير في آليات وقائية هي خط دفاع قيمي لتحصين مستعمليها من الانزلاقات الممكنة؟

إن اعتماد التخطيط الاستراتيجي مدخلًا ضروريًا في كل حكامة جيدة يتطلب استحضار هذه الأسئلة والتداخلات، وهو مهمة تستوجب تكوين موارد بشرية مؤهلة للاضطلاع بهذه المهمة وفق قواعده وأعرافه العلمية (التخطيط الاستراتيجي)، وذلك من خلال تكوين أساسي ومستمر يضمن التجديد والمواكبة. ربما لايجدي نفعًا الاكتفاء بتغيير البرامج والمضامين الدراسية وتطوير المقاربات البيداغوجية، إذا لم تؤسس الدولة ـ متمثّلة في الوزارة الوصية على قطاع التربية الوطنية – مشروعًا متكاملًا يستجيب لمتطلبات المواطنين، سواء على المستوى الاجتماعي أو على المستوى الاقتصادي أو السياسي. لذلك، فإن غموض غايات التعليم العمومي المغربي ومراميه وأهدافه، أو بالأحرى عدم وضوح السياسة التعليمية في المغرب، ربما يستعصي معه وضع مشروع دقيق يحمل الإجابة عن أسئلة قابلة للتغيير بحسب الزمان والمكان والثقافة السائدة واختيارات البلد الاجتماعية الكبرى، وهي من قبيل من نحن؟ أي مدرسة نريد؟ بأي موارد وإمكانات ووسائل مادية وبشرية؟ وبأي مواصفات يجب أن يكون خريجوها؟ ماذا نُريد منها تحديدًا؟ هل نريد أطرًا مؤهلة في مجالات معيّنة لتيسير اندماجها في سوق الشغل، أم أن هدفنا لا يتعدى محاربة الأمّية وتفريخ عاطلين من العمل يحتلون

(٦١) أوزي، ص ١٠٨.

الشارع العام؟ ما مصير الميثاق الوطني للتربية والتكوين؟ ماذا بعد المخطط الاستعجالي وبيداغوجيا الإدماج ؟ ثم، هل إدماج التكنولوجيات في المجال التربوي يُعَدّ غاية في ذاته أم مجرد دعامة للرفع من جودة التكوين؟ وإذا كان لا بد من الانفتاح على التدفق التكنولوجي في ظل التطورات العلمية المتسارعة، فكيف نتصور استثمارها واستخدامها ومراقبتها لحماية فئتي الأطفال والشباب باعتبارهما شريحتين هشتين وسهلتي الاختراق، ولا سيما بعد ظهور حالات خطِرة في كثير من المدن المغربية نتيجة التعاطي مع بعض المواقع على شبكة الإنترنت؟

إن الحسم في الأجوبة المناسبة عن هذه الأسئلة، وغيرها كثير، يقتضي تبنّي التخطيط الاستراتيجي كآلية للتشخيص والتشاور مع جميع الأطراف (الأطر التربوية والإدارية والمشرفين التربويين وجمعيات آباء وأولياء التلاميذ والنقابات وجمعيات المجتمع المدني والمؤسسات العمومية)، والتتبع والاستشراف دونما إغفال لعنصر التشبيك، لما له من أهمية كبرى في نسج خيوط ترابط بين مشاريع الإصلاح، سواء أنظرنا إلى المؤسسة التربوية باعتبارها نسقًا من العناصر البنائية(٦٢) أم باعتبارها جزءًا من المجتمع، وما ينبغي أن يربط بين أجزائه من تكامل وتعاون لبناء مشروع مجتمعي متكامل ومترابط الحلقات. في هذا السياق، يشير محمد الدريج في تعقيبه على النداء التي وجهته وزارة التربية الوطنية إلى جميع المختصين والباحثين من أجل إرسال مساهماتهم التشخيصية والعملية في بعض المجالات المرتبطة بالمنظومة، إلى أن النداء «موجه حصريًا للخبراء والباحثين، جميل.. فرأيهم مهم جدًا، لكن هذا يستثني بشكل آلي وغير معقول ، بقية شرائح المجتمع المعنية بالإصلاح والمدركة لمشاكل التعليم وسبل حلها، ونذكر منها على سبيل المثال القطاعات الحكومية الأخرى ذات الصلة (التكوين المهني، الشؤون الاجتماعية، الشؤون الدينية...)، المقاولات، النقابات، جمعيات المدرسين والآباء والمشرفين والإداريين التربويين»(٦٣).

وفي سياق الترابط والتداخل ذاته بين مكونات منظومة التربية والتكوين، نلفت الانتباه إلى ما جاء في الدعامة السادسة عشرة من الميثاق الوطني للتربية والتكوين: «يُنظر إلى نظام التربية والتكوين كبنيان يشد بعضه بعضًا، حيث تترابط هياكله ومستوياته وأنماطه في نسق متماسك ودائم التفاعل والتلاؤم مع محيطه الاجتماعي والمهني والعلمي والثقافي. ومن ثم، فإن إصلاح كل جانب من جوانبه، وتقويم نتائجه وملاءمته المستمرة، تتطلب التحكم في كل المؤثرات والعوامل المتفاعلة فيه. وبناء عليه، يوحد الإشراف على وضع السياسات العمومية التربوية والتكوينية وتنفيذها وتتبعها، على نحو يضمن انسجامها وقابليتها للتحقيق بشكل متماسك، وعملي وحثيث، مع ضبط المسؤولية والمحاسبة عليها بوضوح»(٦٤).

(٦٢) للمزيد من المعلومات حول هذا الجانب النسقي، انظر: جميل حمداوي، **من قضايا التربية والتعليم**، سلسلة شرفات؛ ١٩ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٦)، ص ١١٢.

(٦٣) بتصرف عن: محمد الدريج، «نداء وزارة التربية الوطنية: نداء استغاثة أم هروب إلى الأمام؟،» **هسبريس** (الإلكترونية)، ١٩/١٠/٢٠١٣، على الموقع الإلكتروني: <http://hespress.com/permalink/64769.html>.

(٦٤) الميثاق الوطني للتربية والتكوين، المجال الخامس: التسيير والتدبير، الدعامة السادسة عشرة: إقرار اللامركزية واللاتمركز في قطاع التربية والتكوين، المادة ١٥٢ .

## التطوير والتجديد في المضامين والطرائق التعليمية وتشجيع البحث العلمي

كتب روسو في كتابه التربوي الشهير **إميل أو في التربية** : «أن يحيا، هذه هي المهنة التي أريد تعليمها له»، قاصدًا تلميذه. طبعًا، لا يمكن أن نعلّم التلميذ كيف يحيا بشكل مصطنع، بل ينبغي له أن يطور قدراته الخاصة التي تسمح له بإدماج ما يتعلمه في حياته، وهو ما يعني أن علاقة المتعلم بمادة التعلم تتطلب دائمًا علاقة إبداعية أصيلة(٦٥). تتجلى هذه العلاقة في خلق علاقة تقارب وانسجام بين المعرفة وفعل التعلم ذاته، من خلال توظيف الطرق الفعالة التي تحترم المتعلم وتبني معارفه وتطور مهاراته وكفاياته، مع الأخذ بعين الاعتبار ما اكتسبه من تجارب سابقة، سواء داخل المدرسة أو خارجها(٦٦).

تفترض مواكبة التحولات التكنولوجية والقيمية التي يشهدها العالم في الوقت الحالي، وظائف وتحديات كبيرة على منظومة التربية والتكوين، وهو ما يجعلها مدعوة إلى وضع نظام مدرسي مرن ومشوق ومتجدد يركز على الكيف بدل الكم، إذ ليست كثرة المعلومات هي المعرفة الوجيهة، على حد تعبير إدغار موران، تلك التي نتعرف من خلالها على القدرة على تنظيم المعلومات وتأطيرها في سياقها الذي يبقى أهم من المعلومات في حد ذاتها. وليست لهذه الأخيرة أي علاقة بالمبالغة في الترميز والتعقيد(٦٧). كما أنه يشجع المدرسين والمتعلمين على الإبداع و الابتكار، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في المناهج والكتب المدرسية(٦٨) وتدبير وتكوين الموارد البشرية ونظام ترقيتها، وكيفية تسيير الإدارة التربوية والإشراف التربوي وأساليب التقييم وطرق تدبير الصفقات العمومية، وغيرها من آليات تدبير عناصر المنظومة.

لإعداد أجيال الألفية الثالثة في العالم المتغير بكل خصائصه وطبيعته، ينبغي تطوير الطرائق التعليمية بشكل تتوجه فيه إلى تنمية مهارات التعلم الذاتي والبحث والتفكير والتحليل النقدي، وتحديث أساليب حل المشكلات وتوظيف الذكاءات المتعددة، واكتساب مهارات الحياة وتعزيز روح النقد والحوار، واستخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال(٦٩)، مع الوعي بأهمية التناغم الناجع بين التكنولوجيات الجديدة والأساليب التربوية «التقليدية» عبر سيرورة متأنية وحذرة تخضع للتقييم والتصحيح المستمرين، بعيدًا عن نشوة الاجتياح والانبهار والتهافت، وعن التشبث اللاواعي أحيانًا، بفضاءات وأساليب يُركَن إليها ويُستكان بحكم العادة والتعود. كما يبدو أن من الأرجح أن تُدمج التكنولوجيات الجديدة في المدرسة عبر مقاربة ترتكز على الإصلاح التدريجي الممرحل، وأن يؤخذ في الاعتبار ثقافة الفاعل الأساسي وسلوكه في حق التعليم، وهو المدرس(٧٠)، والتساؤلات الحاصلة في بعض البلدان التي راكمت قدرًا من الخبرة في مجال تعميم التكنولوجيات في الفضاء

---

(٦٥) إدغار موران، «سبعة ثقوب معرفية سوداء أو نقد الأساس المعرفي للمنظومة التربوية الحالية،» **وجهة نظر**، العدد ٢٣ (خريف ٢٠٠٤)، ص ٤١.

(٦٦) استاتي ومرتبط، «**المدرسة المغربية ومطلب ترسيخ قيم المواطنة**،» ص ٣٦.

(٦٧) موران، ص ٤٢.

(٦٨) لمزيد من المعلومات، انظر: Elhabib Stati, «Le Manuel scolaire à l'école primaire: Effets et limites,» *Cahiers de l'éducation et de la formation,* no. 3 (Septembre 2010), pp. 9 ss.

(٦٩) أوزي، ص ١١٨.

(٧٠) عبد النبي الرجواني، **التعليم في عصر المعلومات: تجديد تربوي أم وهم تكنولوجي؟**، كتاب الجيب؛ ٤٦ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٥)، ص ٤٥ وما بعدها.

التعليمي، من قبيل ما خاطب به لوك فيري، وزير التعليم الفرنسي الأسبق، المشاركين في الدورة الثالثة والعشرين للجامعة الصيفية للاتصال: «يجب عليكم أن تقولوا لنا حقًا لماذا ستصلح كل هذه التجهيزات المعلوماتية في مدارسنا، وأيضًا أن تقترحوا علينا آلات وطرائق تكون حقًا محمسة... إن تكنولوجياتكم للإعلام والاتصال ذات تأدية جد مرتفعة، لكن ما معناها بالنسبة لتصورنا القديم للتقدم. فعندما يقال لي مثلًا، إن هذه التكنولوجيات تسمح لطفل في العاشرة من عمره بالنفاذ إلى مجموع ملخصات المقالات والكتب الموجودة بمكتبة (الكونغرس) التي تحوي ١٥ مليون مؤلف ، وعلما أننا في فرنسا لا نتجاوز في المعدل قراءة خمسة كتب في السنة لكل فرد، فإني أتساءل عن مدى استفادة هذا الطفل من إمكانية النفاذ إلى ١٥ مليون وثيقة»[٧١].

إن رهان التطوير والتجديد في المضامين والطرائق التعليمية هو من رهانات الارتقاء بمهمات المنظومة التربوية لاكتمال وظيفتها السوسيو اقتصادية. ولا شك في أن تحقيق هذا الرهان يرتبط بضرورة تشجيع البحث العلمي باعتباره قاطرة للتنمية، وسبيلًا للنهوض بالمغرب حتى يكون جديرًا بالتنافس الحضاري، وقادرًا على الركض في ركب الطامحين نحو التقدم بمختلف المجالات. ولن يتحقق ذلك إلا بتوضيح الرؤى في مجال البحث العلمي من خلال تبنّي سياسة تعليمية عمومية واضحة، وتوفير الظروف والشروط لاشتغال الباحثين، لأن من شأن ذلك تشجيعهم وتحفيزهم على إجراء دراسات وأبحاث حول دور المؤسسات التعليمية في مواجهة تحديات التحولات التكنولوجية والقيمية ، ودور الإعلام والأسرة ومكونات المجتمع المختلفة في مواجهة هذه التحديات، للوقوف على أسبابها ونتائجها السلبية والإيجابية برؤية شمولية ومتفتحة تعود بالنفع على الجميع. يضاف إلى ذلك ضرورة استثمار هذه الأبحاث العلمية وإعادة الاعتبار إليها وإلى أصحابها، والحرص على تفعيل الأنشطة الموازية والمندمجة داخل المؤسسات التعليمية من خلال تفعيل الأندية والورش التعليمية لتشجيع المدرسين والتلاميذ على حد سواء، وتحفيزهم على الإبداع والابتكار والتجديد لضمان رهان انخراطهم في مجتمع المعرفة، وتنمية قدرتهم على التعامل معه. لذلك كله، نأمل أن ينكب المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الذي عوض المجلس الأعلى للتعليم وفق الفصل ١٦٨ من دستور ٢٠١١[٧٢]، على مأسسة بنى البحث التربوي بمختلف مؤسسات التربية والتكوين للمساهمة في عقلنة القرارات المختلفة وترشيدها عبر جعل أبحاثها العلمية الأكاديمية والميدانية آليات لإعداد القرارات التربوية والإدارية وصناعتها على جميع مستويات منظومة التربية والتكوين.

## خاتمة

إن كل حدث عالمي يؤثر في ما هو محلي بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكل حدث محلي صداه أيضًا على مستوى الكوكب الأرضي بأكمله. هذا المعطى الأساسي في عصرنا هو ما يعجز نظامنا المعرفي والتربوي عن متابعته واستيعابه؛ فهو عاجز، بحسب إدغار موران، عن ربط المحلي بالكوني والكوكبي، واستخلاص النتائج التربوية لذلك ...إن هذا «الثقب الأسود» يبتلع ويعدم كل ما يمكن

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٣ وما بعدها.

(٧٢) عرفه بكونه «هيئة استشارية، مهمتها إبداء الآراء حول كل السياسات العمومية، والقضايا الوطنية التي تهم التعليم والتكوين والبحث العلمي، وكذا حول أهداف المرافق العمومية المكلفة بهذه الميادين وتسييرها. كما يساهم في تقييم السياسات والبرامج العمومية في هذا المجال».

التوصل إليه بفضل هذا الرابط، وبفضل المعرفة الوجيهة التي تكون قادرة على تصور المشكلات الأساسية والشاملة في سياقها الكوكبي بجميع أبعاده ودلالاته(٧٣).

ارتباطًا بموضوعنا نشير إلى أن الحدث العالمي يتمثّل في الثورة التكنولوجية وما أحدثته من تغييرات ونتائج على مختلف مجالات الحياة البشرية، أصبحت معها القيود والضوابط على المعلومات أكثر هشاشة، أكان على المستوى الأسري أم على المستوى المدرسي أو الإعلامي أو المجتمعي. لذلك، فإن المدرسة مدعوة إلى تحصين أفراد المجتمع وتقوية مناعتهم تربويًا وقيميًا وثقافيًا حتى لا تظل مقودة في حين أن المطلوب منها هو أن تكون القائدة في ظل مجتمع قيد التحول.

إن استعراض التحديات والأعطاب التي تشكو منها المدرسة المغربية ليس تعبيرًا عن يأس من الإصلاح، أو استسلامًا للنزعة التشاؤمية، أو تشكيكًا مطلقًا في حسن النيات أو جدية الجهد المبذول، وليس تشويشًا كما يحلو لبعض الأوساط أن يصفه، وإنما هو انتصار للمستقبل، ودعوة من خلال المداخل المقترحة المركّبة أعلاه، على اقتضابها، إلى أخذ الأمور بعين الجد، وأن يكون كل مسؤول على قدر المسؤولية الملقاة على عاتقه، لأن تحصين النشء بالقيم وترسيخها لديهم حتى يواجهوا بثبات التحولات المتسارعة في علاقتها المتحركة بصيرورات التواصل الاجتماعية وأشكالها وفاعليها داخل المجتمع(٧٤)، ويكوّنوا ثقافة نقدية متبصرة تدخل في الإطار العام للتربية على وسائل الإعلام والاتصال (٧٥)، هما أمانة على عاتق كل الأجيال و الشرائح ويتقاطع فيها إرث الماضي وصراعات الحاضر وآفاق المستقبل، وما يرافق ذلك من الاستحضار الدائم لضرورة مساهمة الجميع، سواء أكانوا أفرادًا أم جماعات أم مؤسسات للمساهمة في بناء مغرب الغد، حيث تحظى مؤسساته التعليمية بالاحترام والتقدير اللازمين، ويتمتع خريجوها بقدر عال من الكفاءة والمسؤولية والكرامة والغيرة الوطنية.

## المصادر والمراجع

## References

### العربية


١. استاتي، الحبيب وعبد الإله مرتبط. «إشكالية الانتقال بمنظومة القيم من التصور إلى الممارسة.» **الجريدة التربوية**: العدد ٤٦، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢.

٢. ______. **«المدرسة المغربية ومطلب ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني: التجليات والتحديات.» دفاتر التربية والتكوين**: العدد ٥، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١.

٣. أوزي، أحمد. «المدرسة والتكوين ومتطلبات بناء مجتمع المعرفة.» **المدرسة المغربية**: العددان ٤-٥، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢.

٤. بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. ٢ ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤-١٩٩٦.

٥. بوكوس، أحمد. «من أجل مدرسة مغربية: بعض المقدمات.» **المدرسة المغربية**: العدد ١، أيار/ مايو ٢٠٠٩.


(٧٣) موران، ص ٤٣.

(٧٤) الصادق الحمامي، «الإعلام الجديد: مقاربة تواصلية،» **مجلة الإذاعات العربية**، العدد ٤ (٢٠٠٦)، ص ٣.

(٧٥) الرجواني، ص ١١٧ وما بعدها.

٦. بيرغر، آرثر آسا. **وسائل الإعلام والمجتمع: وجهة نظر نقدية**. ترجمة صالح خليل أبو إصبع. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢. (عالم المعرفة؛ ٣٨٦)

٧. الحمامي، الصادق. «الإعلام الجديد: مقاربة تواصلية.» **مجلة الإذاعات العربية**: العدد ٤، ٢٠٠٦.

٨. حمداوي، جميل. **من قضايا التربية والتعليم**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٦. (سلسلة شرفات؛ ١٩)

٩. الخواجة، علاء. «الآثار الاجتماعية للعولمة في دول الخليج،» ورقة قدمت إلى: «العولمة والعالم العربي.» (مؤتمر نظمه مركز بحوث الدول النامية، جامعة القاهرة، ١٧ـ١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٠).

١٠. الرامي، عبد الوهاب. «التكنولوجيات الجديدة التربوية: من التلفزيون إلى المولتيميديا.» **مجلة الإذاعات العربية**: العدد ٢، ٢٠٠١.

١١. الرجواني، عبد النبي. **التعليم في عصر المعلومات: تجديد تربوي أم وهم تكنولوجي؟**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٥. (كتاب الجيب؛ ٤٦)

١٢. الشريف، محمد أحمد [وآخرون]. **استراتيجية تطوير التربية العربية: تقرير لجنة وضع استراتيجية لتطوير التربية فى البلاد العربية**. بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

١٣. شميعة، مصطفى. **الإدارة التربوية المغربية وحكامة التدبير: اقتراحات عملية لتثبيت حكامة جيدة بالمدرسة المغربية**. فاس: منشورات مقاربات، ٢٠١٢.

١٤. صويلح، المصطفى. «مجالات التربية على حقوق الإنسان.» **عالم التربية**: العدد ١٥، ٢٠٠٤.

١٥. عامر، حامد. **بعض مفاهيم علم الاجتماع**. ط ٢. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٢.

١٦. عفيفي، محمد الهادي. **في أصول التربية: الأصول الفلسفية للتربية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٧٨.

١٧. علي، نبيل. **العرب وعصر المعلومات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ ١٨٤)

١٨. الفارابي، عبد اللطيف [وآخرون]. **معجم علوم التربية: مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**. الدار البيضاء: دار الخطابي، ١٩٩٤. (علوم التربية؛ ٩ـ١٠)

١٩. فرطميسي، محمد. «الطفل والأسرة والمجتمع: التحول والتفاعل.» في: **الأسرة والطفل والتحولات المجتمعية: أشغال الملتقى الوطني الثاني للأسرة المنعقد بمدينة فاس بتاريخ ٢٢ـ٢٣ـ٢٤ ١٩٩٤**. إعداد وتقديم محمد فرطميسي وعبد المقصود راشدي. الدار البيضاء: منشورات الشعلة، ٢٠٠٢. (ملتقى الأسرة)

٢٠. لخضر، لكحل. «الإصلاح التربوي في ظل العولمة.» **عالم التربية**: العدد ١٩، ٢٠١٠.

٢١. مدكور، علي أحمد. «العولمة وحتمياتها التكنولوجية والحصانة الثقافية.» ورقة في ندوة «العولمة وأولويات التربية.» الموقع الإلكتروني لكلية التربية، جامعة الملك سعود <http://faculty.ksu.edu.sa>.

٢٢. مشاط، نور الدين. **المدرسة المغربية وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات**. تقديم أحمد أوزي. الرباط: منشورات مجلة علوم التربية، ٢٠١١. (منشورات مجلة علوم التربية؛ ٢٨)

٢٣. مفتاح، عبد الهادي. «إصلاح التعليم وأزمة القيم.» **عالم التربية**: العدد ١٩، ٢٠١٠.

٢٤. المنجرة، المهدي. **عولمة العولمة: من أجل التنوع الحضاري**. ط ٢. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠١١. (كتاب الجيب؛ ١٨)

٢٥. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو). **من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة**. باريس: اليونسكو، ٢٠٠٥.

٢٦. المودني، عبد اللطيف. «المدرسة المغربية ومسارات التربية على القيم المشتركة.» **دفاتر التربية والتكوين**: العدد ٥، أيلول/ سبتمبر ٢٠١١.

٢٧. موران، إدغار. «سبعة ثقوب معرفية سوداء أو نقد الأساس المعرفي للمنظومة التربوية الحالية.» **وجهة نظر**: العدد ٢٣، خريف ٢٠٠٤.

٢٨. موراي، ورويك. **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**. ترجمة سعيد منتاق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣. (عالم المعرفة؛ ٣٩٧)

٢٩. هيرتس، نورينا. **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية**. ترجمة صدقي حطاب. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧. (عالم المعرفة؛ ٣٣٦)

### الأجنبية

1. *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*. Dir. de la réd., Philippe Champy et Christiane Étévé; conseillers scientifiques Claude Durand-Prinborgne, Jean Hassenforder et François de Singly. Paris: Nathan, 1981.
2. Goldin, Ian and Kenneth A. Reinert. *Globalization for Development: Meeting New Challenges*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.
3. Meirieu, Philippe. *Apprendre... oui, mais comment*. 18ème éd. Paris : ESF, 2002.
4. ______. *Dix nouvelles compétences pour enseigner: Invitation au voyage*. 3ème éd. Paris: ESF, 2003.
5. Morin, Edgar. *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.
6. Quinche, Florence. «L'Ecole du futur, vers une innovation technologique à tout prix?.» *Prismes: Revue pédagogique Hep Vaud*: no. 20, Décembre 2014.
7. Reverchon, Antoine. «Les Méthodes d'enseignement du futur.» *Le Monde de l'éducation*: No. 220, Novembre 1994.
8. Stati, Elhabib. «Le Manuel scolaire à l'école primaire: Effets et limites.» *Cahiers de l'éducation et de la formation*: no. 3, Septembre 2010.

محمد سبيلا*
Mohammed Sabila**

# في إمكان تلاقي الغرباء
## قراءة في كتاب «هايدغر والفكر العربي»

# On the Possible Meeting of Strangers
## A Reading of *Heidegger and Arab Thought*

| | |
|---|---|
| **الكتاب** | : هايدغر والفكر العربي |
| **العنوان الأصلي** | : *Heidegger et la pensée arabe* |
| **الكاتب** | : مشير باسيل عون |
| **المترجم** | : إيلي أنيس نجم |
| **مكان النشر** | : بيروت ، لبنان |
| **تاريخ النشر** | : الطبعة الأولى، آب/أغسطس ٢٠١٥ |
| **الناشر** | : المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات |
| **عدد الصفحات** | : ١٩٠ |

عبر احتياطات منهجية سميكة، يعالج مشير باسل عون، مؤلف كتاب **هايدغر والفكر العربي**، مسألة فكرية شائكة (بمعنى كثيرة الأشواك) بقدر نادر وعال من الاقتدار يعود إلى رسوخ قدميه في ثقافتين؛ فهو ابن الثقافة العربية الإسلامية المجيدة، وهو في الوقت نفسه سليل الثقافة الفلسفية الغربية وخليلها. ولعل هذا البحث الشائق هو زبدة الأبحاث التي أنجزها هذا المفكر عبر عقود عدة، سواء في بحثه المتميز في الدكتوراه في مفهوم المدينة في فلسفة هايدغر، أو في الدراسات الأخرى الدائرة حول الفكر العربي والتي سبق له أن نشرها.

وازداد هذا العمل دقة ووهجًا وأناقة بفعل العناية الفائقة التي بذلها إيلي نجم، المتمرس الحاذق بالفلسفة، في ترجمته المتميزة.

إن هذا الكتاب محاولة جريئة في البحث عن «إمكانات» التقاء ثم تلاق وتبادل بين فلسفة فيلسوف ألماني حديث وفكر عربي مطبوع بقوة بمسلّمات فكر ديني عميق وعريق.

* أستاذ الفلسفة الحديثة، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب.
** Professor of Modern Philosophy, Mohamed V University at Rabat, Morocco.

الشاهد على هذه الجرأة ليس فقط التلقي البارد والباهت، بل أيضًا التلقي الرافض أحيانًا لفكر فيلسوف أكاديمي ألماني معتز بجرمانيته وبمستلحقاتها، وحاصِر بل قاصِر للغة الفلسفة على اليونان والجرمان (لدرجة استهجان إمكان التعبير عن القضايا الفلسفية في لغات أوروبية نعتبرها نحن العرب أحد مصادرنا الكبرى للفلسفة، فما بالك بالعربية)، بل تُضاف إلى ذلك نزعته النقدية الراديكالية للعقل وتقويضه الأسس الفكرية العميقة والبعيدة لفكر العصور الحديثة وللحداثة، وهي الأقانيم التي تتطلع إليها جميع الثقافات التي تشعر بأنها في حاجة إلى الحداثة والعقل حتى تتحرر من شرطها التاريخي.

***

من أجل البحث عن بعض إمكانات التلاقي والتبادل، يُجري عون مقارنة بين بنيتين ثقافيتين مختلفتين، راصدًا من خلالها الخصوصيات والسمات المميزة لكل طرف، ومتتبعًا وملامسًا أيضًا بعض التقاطعات التيمية، ولا سيما في نقد مكانة الذات وفي أهمية اللغة. هذا من دون أن يغفل الفروق الأساسية بين فكر مطبوع بقوة بالتصورات الدينية للعالم والإنسان وفكر فلسفي تساؤلي ونقدي محوره مسألة الكينونة (أو الكون بلغة نجم).

في الأنطولوجيا الإسلامية، أو على وجه أدق في التصور العربي الإسلامي التقليدي للإنسان، يكون هذا الأخير في الأساس كائنًا مخلوقًا، بل الخليفة المفضّل على غيره لله. كما أنه كائن مستسلم كليًا لقدره الذي يمثّل المشيئة الإلهية التي لا راد لها، ومدعو إلى تأمل وتدبّر نظام المخلوقات المسخّرة له ولنظام العناصر والكواكب والمخلوقات الأخرى، وإلى الانصياع الكامل للقدرة العلوية.

هذا الإنسان المسلم المتقى كائن محظوظ لأن الرسالة الإلهية موجَّهة إليه، وعليه أن يقرأها. كما أن الدين الذي اختاره الله له وآثره به هو دين راسخ في الإنسان بالفطرة، بمعنى أن له أساسًا وجذورًا في النفس والجسم، وقيمته الفردية والجماعية إنما تتحقق باستيعابه النداء الإلهي وتطبيقه له تجاه نفسه وتجاه غيره (الصدقة والإحسان).

السمات الأساسية للإنسان في الإسلام هي كونه في الأساس مخلوقًا متميزًا بأنه خليفة الله. وهو كائن ضعيف لأنه من طين ومن حمأ مسنون، كما أنه في أحسن تقويم، وشاهد، بل خير شاهد على الوجود، وخاضع للمشيئة الإلهية.

أمّا الفلسفة الهايدغرية (بغضّ النظر عن مدى اكتمال متنها وعن التأويلات المختلفة لها)، فالإنسان فيها كائن في علاقة متميزة مع الكينونة، لأنه محطها ومكان حضورها ووعيها بذاتها عبره، وهو كائن ملقى به في الوجود أو في العالم (وربما لم يستعمل هايدغر مصطلح الخلق)، ومن ثم، فإن قلقه الوجودي الذي تغشاه مشاعر العدم هو الوجه الآخر للوجود، في الوقت الذي تفرض عليه مسؤولية الاختيار والقرار؛ فهو كائن عالمي وزمني وتاريخي.

هناك بُعد آخر في التصور الهايدغري للإنسان يمثّله مجمل انتقاداته للفكر الغربي، وهو البُعد الذي يوليه عون اهتمامًا خاصًا يعرضه لرسالة هايدغر حول النزعة الإنسانية.

يركز هايدغر نقده على الميتافيزيقا الغربية من حيث إنها تتسم بتناسيها المسألة الأساسية،

وهي مسألة الكينونة، وتركز على الكائن، وهذا هو مدلول العدمية التي تخترق الفكر الغربي منذ عهد الإغريق إلى الآن. كما يركز نقده على التصور العقلاني للإنسان المرتبط بفعالية الفكر التمثلي، وبالحداثة والعقلانية الاحتسابية التي سمّاها فيما بعد تقليد فرنكفورت العقلانيةَ الأداتية؛ فنسيان، أو تناسي الكينونة، مرتبط عضويًا بالتصور الأنطوثيولوجي والفكر التمثلي والعقلانية الاحتسابية وفكر السيطرة الكلية (أو الكليانية (أرندت)) الذي جسدته الميتافيزيقا الغربية. وهذه النظرة إلى الإنسان نظرة اختزالية لكائن ذي أبعاد وآفاق لامتناهية رغم تدانيه وتناهيه.

* * *

لعل أهم رسائل الكتاب رصْده أبرز الاستلهامات التي يمكن أن يفيد الفكر الهايدغري بها الفكر العربي على مستويين اثنين على الأقل:

- الانزياح عن واحدية الرؤية، والوثوقية الملازمة لها، والانفتاح على التعدد، والاختلاف والخروج من الأسيجة المغلقة ومن التأويل الأحادي والنهائي المقفل للنصوص (ص ٨٦) نحو بسط الطاقات الدفينة الكامنة في الفكر العربي واللغة العربية، والانفتاح على تعدد التجليات الإلهية (ص ٧٨).

- تحرير التصور اللاهوتي من النظرة الدهرية الحشرية والنفعية ومن العلاقة الاحتسابية القائمة على مقولات السببية والديمومة... (ص ٨٥).

لكن للإفسال الهايدغري أوجهًا أخرى في المجال السياسي العمومي الذي تحتل فيه السياسة موقعًا مركزيًا، وذلك بإعادة النظر في السياسة ذاتها من كونها مجرد هيمنة إلى اعتبارها اضطلاعًا متفَقًا عليه جماعيًا «بإقبال حقيقة الكائنات في الوجود التاريخي للشعب» (ص ٧٦) بدلًا من قصر السياسة على كونها مجرد «إدارة» لقطاعات الحياة الجماعية.

إن استلهام البُعد الأنطولوجي يمكن أن يحرر السياسة العربية تصورًا وممارسة، ويعيد إليها سمة الحقيقة والصدق، وذلك عن طريق:

- استبعاد التصور التقني للسياسة الذي يقوم على اختزال الكائنات إلى الأبعاد الضيقة للمشروع الاستثماري، وتحويل السياسة إلى مجرد إرادة هيمنة واستنفاع.

- إعادة الاعتبار إلى العمل الجماعي والبعد الاجتماعي في العمل السياسي، لتقوية المشاركة السياسية الواسعة في المسؤولية، وهو ما يحول دون التشظي الطائفي.

- استبعاد التصور التقني للديمقراطية وتحويل هذه الأخيرة من مجرد آلية تقنية إلى أداة لجعل الشعب مصدر قراره وقدره وصانعهما، ومالكًا ما يطلب منه أو ما يدعى إليه، ومقررًا القوانين الخاصة به.

- مواجهة الاستبداد السياسي (القومي الأيديولوجي والديني) الذي يجعل السلطة حكرًا على الحاكم أو الطبقة الحاكمة (ص ٧٨-٧٤) ويقصي الفئات التمثيلية الأخرى.

* * *

يمكن أن نقف هنا لحظة عند علاقة فكرة الديمقراطية بفكر هايدغر، لأن هذا الأخير يعتبر الديمقراطية جزءًا من منظومة أفكار وقيم تنحدر من عصر الأنوار، مثلما أن فكرة الديمقراطية

ودولة القانون هي في الحقيقة تعبير عن القدر (أو المصير أو الصيرورة) الحتمية لإرادة قوة تجد اكتمالها في التقنية الحديثة، التي هي بدورها اكتمال الميتافيزيقا الذاتية[1]، بل إن هايدغر عبّر صراحة، خلال ردّه على سؤال مجلة **شبيغل** عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، بأن الحل الأساسي لا يكمن هنا بل في الانتباه إلى مخاطر التقنية، وهو ما يعني أن هايدغر ليس من رواد الديمقراطية.

أختم بالإشادة بدقة الترجمة، وبالتعبير في الوقت نفسه عن اختلافي مع المترجم نجم في بعض اختياراته المصطلحية، ومن بينها اعتماد كلمة «كون» كمقابل لكلمة Etre، وذلك لاعتباراته عدة، أهمها أن كلمة كون استقرت في التداول العربي الحديث كمقابل لكوسموس، أي لمجموع الكائنات والموجودات، وهو ما يجعل المتلقي أو القارئ العربي في حيرة كبيرة من أمره بسبب العتمات التي تلقيها الكلمة هذه على مجمل النص. والمترجم في ذلك على اتفاق مع عدد من المترجمين العرب لنصوص هايدغر، أذكر من بينهم إسماعيل المصدق (المغربي) وموسى وهبة وغيرهما، وفي تقديري أن المصطلح العربي الأنسب هو كينونة.

أمّا المصطلح الثاني الذي أجادل فيه نجم، فهو مصطلح الاقتبال؛ فلعل المقابل العربي الأنسب لكلمة Réception هو التلقي الذي فرض نفسه كمقابل مقبول في التداول العربي المعاصر.

هناك مصطلح ثالث لا أوافق المترجم على اختياره هو الجود كمقابل لكلمة Donation، لأن المقابل العربي المختار ذو دلالة أخلاقية قوية تقارب الكرم، في حين أن المقصود هو فعل العطاء مجردًا عن دلالاته الأخلاقية.

لكن، إن التحفظات هاته لا تجادل في القيمة والمكانة الرائعة للنص وللترجمة العربية معًا.

## الهامش

(١) انظر: Etienne Ganty, *Penser la modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil,* preface de Gilbert Kirscher, philosophie; 4 (Namur: Presses universitaires de Namur, 1997), p. 697.

Antoine Seif**

أنطوان سيف*

# شخصانية الحبابي وغدّيته[1]

## فلسفة بين القلق والأمل

# Lahbabi’s Philosophy of Hope and Anxiety

## Individualism and Futurism

**ملخص**: إن الحبابي هو، برأي الباحث، سلفي ينقد السلفية لأنها ناقصة، أي لم تدرِك (ولم يقل: تعادي) دينامية المجتمع الصناعي الغربي، ولم تسعَ الى الانفتاح عليه. و«الشخصانية الإسلامية» الحبابية، عند بنعبد العالي، لم تُبن على تحليل فلسفي، بل على معاناة وجودية ووجدانية بعيدة عن المنطق واللغة الفلسفيَّين. ولكنه يحيِّي، في الأخير، أستاذَه الصارم، ويؤيد تشديده على ترسيخ الترجمة في صف الفلسفة الجامعي، ودوره كعميد لا يساوم على المعايير الأكاديمية، ويشيد خصوصًا بكونه مفكرًا يتجاوز صفةَ الأستاذ الكلاسيكي الجيّد (ونموذجه في ذاكرته أستاذه حينذاك نجيب بلدي)، ليفتح أمام طلابه صورة لنموذج المفكر الحر. وبفضل هذه المواقف أرسى الحبابي في جامعة المغرب أسس كلية حديثة، وأقام شعبة للفلسفة أرادها ندًا للشُّعَب في الجامعات الكبرى الغربية التي درس فيها.

**كلمات مفتاحية**: الحبابي، شخصانية، القلق، الأمل، التشخصن، الشخصانية الإسلامية، النوستالجي، الغدّية، الأفق، الكائن الخام، السلفية

**Abstract**: This paper draws on a number of sources to elucidate the thinking of Mohammed Aziz Lahbabi. In addition to his work, six texts written by different philosophers are also examined, four of whom were his students in Moroccan universities almost half a century ago. Lahbabi was first introduced to the basic ideas behind individualism when he was a university student in Post-War Paris, where ideas of individualism enjoyed a great currency. With time, the Moroccan philosopher would come to publish his own thesis on «Islamic Individualism». In the later stages of his life, Lahbabi’s research interests moved towards futurism, as he became interested in a «philosophy for tomorrow».

**Keywords:** Lahbabi; Individualism; Anxiety; Nostalgia; Futurism

* أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه، لبنان.

** Professor of Philosophy, Graduate School for Arts, Humanities and Social Science, Lebanese University, Lebanon.

العبور إلى عالم الحبابي الفكري، عندما نختار دليلًا إليه من كتابات عنه، يؤول بنا إلى رؤية من زاوية مختلفة تجعل نصوص الباحثين، لا نصَّ الحبابي مباشرة، موضوع كلامنا وموجِّهه. هذه الوسائط بيننا وبينه ينبغي لها، مع ذلك، ألا تُفضي بنا إلى تنحية نصوصه تنحية تامة عن مركز مقاربتنا له، ولا إلى تجريدها من مرجعيَّتها المستدامة في هذه المواجهة المعرفية.

إلا أن هذه الرؤية الخاصة تنطوي أيضًا على ميّزات فرعية أخرى غير قابلة للتجاهل أو للاختزال:

**أُولاها** أن غالبية هذه النصوص (أربعة من مجموع ستة) تكتسي - إلى صفتها البحثية - صفة الشهادة أيضًا؛ فأصحابها، الكهولُ اليوم، عرفوا الحبابي شخصيًا، وعايشوه سنوات بوصفهم طلابه الجامعيين الشباب في قسم الفلسفة في المغرب، وكان ذلك منذ ما يقرب من نصف قرن. هذه المفارقة الشخصية الحميمة، ببُعدها الزماني المديد وبما كان يطبعها من فروق في الموقع الاجتماعي والعمر آنذاك، وبالنوستالجيا الباقية فيها، تكشف عن مواقف فكرية ونفسية تتكئ على ذكريات غائرة تُستدعَى اليوم لمهمة لم تكن حينذاك في عداد المتوقع حدوثه عندهم، أو لتقبعَ مضمرةً في خلفية مقارباتهم من غير أن تنبري، بالضرورة وعلنًا، كشهادة حصرية! ونتنبَّه إلى أن هذا البُعد النوستالجي هو، بأحد أشكاله، حزمة من الضغوط العاطفية الخفية (الودّية، أو ربما العدائية) على الباحث/ الشاهد. كما ينبغي ألا يغيب عنا أن مشروع إصدار هذا الكتاب يحمل أيضًا مآرب تكريمية لا يليق السهو عنها ولا المداورة في وقع حضورها، وهي تبرز، أكثر ما تبرز، في اختيار الباحثين فيه، بغالبيتهم، من الطلاب/ الشهود السابقين؛ فالتعامل مع هذه الضغوط يمكن أن يتَّخذ طرقًا مختلفة.

إن جدلية الاحتفاء/الموضَعة تجد في هذه الميزة للكتاب مجالًا رحبًا لا تخلو مداراتُه من المشقة بغيةً في الدقة، شأنها عادةً شأن غالبية مطالب العلم التي تقترب فيها الذات الفردية من حرَم الذات الجمعية وأعرافِها، بمقاربة تَنشُد مسافةً ضَرورية لموضوعيتها ولنقديَّتها!

في مثل هذه المعاناة التي يكابدها الباحث، يحضرني كتاب بول ريكور: **الذاكرة، التاريخ، الحقيقة** (١٩٥٥) الذي بات، بعد ٤٥ سنة، ومع معطيات وضعية واهتمامات ذاتية مستجدة (٢٠٠٠)، بعنوان: **الذاكرة، التاريخ، النسيان!**

**ثانيتها** أن اثنين فقط من هؤلاء الباحثين الستة، لم يكونا من تلامذة الحبابي، هما: المغربيّ محمد الشيخ والتونسي فتحي المسكيني. إلا أن جميع الباحثين، مع ذلك، بمن فيهم الحبابي، هم مغاربة! هذه الخصوصية الثقافية المغربية تبقى عندنا في حيِّز الملاحظة النظرية من غير أن تجد لها، في تحليلنا كما في الكتابة، منهجية معيَّنة تنأى بنا بعيدًا حول الخصوصيات التاريخية والجغرافية لبلاد المغرب، ومدى معرفتنا بها.

**وثالثتها** أن ثمة احترازًا منهجيًا حرصنا على التنبُّه له واعتبار مقتضاه، متمثِّل باحتمال انزلاقنا إلى تدبيج ما يتبدَّى بحثًا سابعًا عن الحبابي، فاتَه، لسبب ما، الالتحاق بالكتاب، ويُضاف إلى الأبحاث الستة التي تؤلف الكتاب، وتشكِّل مواقفَ نقدية مختلفة، لما تركه الحبابي من إنجازات فكرية! فمثل هذا الانحراف المفترَض الذي له إغواءات تأليفية شتَّى، لو حصل، لكان

تجاوزًا لموضوع هذه المقاربة وحدود منهجها، القائم على نقد النقد، أو القراءة النقدية لقراءات نقدية. لقد التزمنا التزامًا صارمًا بقراءتنا فكرَ الحبابي من خلال قراءتهم له التي أبقيناها دومًا المادة الأساسية، ولكن غير الحصرية، لمقاربتنا له.

ولا ننسى القاسم المشترك الأساسي بين الجميع وقد بات للبعض من البديهيات، وهو أن المعنيِّين بهذا الكتاب، تأليفًا وتعليقًا ونقدًا، يمارسون جميعهم تدريس الفلسفة الجامعي وتوابعه من المحاضرات والكتابة الفكرية المسمّاة فلسفية.

وقد نبّه كمال عبد اللطيف، مُعِدُّ هذا الكتاب وكاتب مقدمته، القارئ إلى أن تتابُع الأبحاث الستة في الكتاب ليس عشوائيًا؛ فقد «رتَّبنا بحوث الكتاب بطريقة تمكِّن القارئ من التعرُّف إلى منجزات الرجل (الحبابي) الفكرية... بطريقة متدرجة حيث بدأنا في الفصلين الأول والثاني بتقديم ما يمكن اعتباره معطيات أولية ضرورية في مقاربة حياة الحبابي (مع عبد الرزاق الدواي) وفلسفته (مع محمد الشيخ)»... والفصل الثالث (دراسة محمد مصطفى القبّاج) بعنوان: «الغدّية هي الأصل: في النسق الفلسفي للحبابي»... هذه الدراسة هي أيضًا مطالعة أخرى في سيرة الحبابي!

***

ما الفرق إذًا بين هاتين السيرتين اللتين وقعَ بينهما بحث محمد الشيخ حول كامل فلسفة الحبابي؟ يعتبر عبد الرزاق الدواي أنْ «لا فلسفةَ تُعرف بالعمق ما لم تُعرَف بالعمق سيرةُ صاحبها». ويستشهد، لدعم هذا الموقف، بكلامٍ لنيتشه: «كلُّ فلسفة عظيمة... عبارة عن اعترافات صاحبها ومذكَّراته...». وبكلام لفوكو: «كلُّ كتاب من كتبي يمثِّل جزءًا من تأريخي» (ص ١٧)، وبقولٍ للحبابي نفسه: «الفيلسوف الحق هو مَن يتفاعل مع ظروف حياته». إلا أن الباحث لاحظ، مع ذلك، أن «هذه السيرة (للحبابي) لم تُكتَب في نص جادٍ متكامل» (ص ١٨)، لا على يده ولا من الأقربين منه! فقال: «تكوَّن لدينا انطباع بأن هناك ضربًا من الرقابة الصامتة... عن حوادث مهمة ذات دلالات كبرى في حياته... لا يزال يكتنفها الضباب» (ص٢١)، فيذكر بعضها، ومنها: التعتيم على طفولته: فهو يتيم الأم منذ سنته الأولى، فعاش مع جدَّيه، خارج بيت والده الذي تزوّج ثانية... وتعتيم تام على حياته العاطفية خلال الفترة المديدة من عمره قبل بلوغه الخامسة والأربعين، عام زواجه الثاني من إحدى طالباته التي رُزق منها ابنَه الوحيد! وتعتيم على حياته السياسية التي خلَّفت فيه جروحًا مكتومة... بعد الضربة الشديدة على رأسه في السجن التي لم يشفَ منها طيلة حياته على الرغم من عمليات جراحية عدة في الرأس... وتعتيم على حياة الاستلاب والمذلَّة في فرنسا، وهو المتقمِّص شخصيةً مزدوجة لغويًا (الفرنسية والعربية) وفكريًا... وحتى أن هناك غموضًا يلف تفصيلات فترة تعليمه الثانوي، وعلاقتَه ببعض رجال الدين المغاربة وتأثُّرَه ببعضهم (أحدهم كان زوج أخت الزوجة الثانية لوالده)... وصمتُه المطبق على سيرته الفلسفية في فرنسا، إلخ...

مع ذلك كله، ينافح الدواي، وبقوة، عن فرضية أن الحبابي لم يتخل عن السياسة قط! وأنه ولجَ الفلسفة من باب السياسة! وهو هرب من السياسة المباشرة إلى الفلسفة بنوعٍ من التقية، «لدوافع دفينة من حوادث حياته» (ص ٣٣)...

بناءً على هذا «التعتيم»، نال الحبابي من الدواي أحكامًا قاسية لم يجارِه بحدَّتها وبسلبيَّتها أحد من كتّاب هذا الكتاب: فالحبابي، برأي الدواي، ذو فكر انتقائي. ويستعير، من غير أن يذكُر ذلك، مذاهب فلسفية مختلفة. وينظر إلى العقل نظرة خرافية، إذ «العالَمان: العقلي والغيبي، في منظوره، يتكاملان ولا يتعارضان البتة»! (ص ٣٨)... أمّا نظريته «الغديَّة» التي أطلقها في أواخر عمره - وهدفها، كما أعلن الحبابي، «توحيد الشعوب الثالثية في فيدرالية أو غيرها...»- فهي، عند الدواي، «مشروع كأنه طوباوية جديدة معاصرة... زادُه الأثير يبقى هو الأماني والخيال»، تدور حول زمن الغد الغائب، و«همُّه الوحيد منها أن يبدو معاصرًا ونهضويًا ومناضلًا... وكفى» (ص٤٢)! وهو، أخيرًا فيلسوف وشاعر، «والشعر كان أقرب أجناس الكتابة الأدبية إلى نفسه، بل متنفسه الرحب الذي يتيح له إمكانات التعبير عمّا يظل مستعصيًا على الكلام المجرد» (ص ٤٣)، مسكون بهاجس القلق والتوتر...

والنتيجة من هذا الموقف النقدي المعلَن في هذا الكتاب، أن استكمال السيرة الذاتية للحبابي ضروري لتفسير فلسفته وخلفياتها الواعية واللاواعية... والباحث يعِدُ بأنه سيقوم بهذه المهمة في مرحلة لاحقة.

***

على النقيض التام من هذه الأحكام السلبية على الحبابي، فإن محمد مصطفى القبّاج (الذي يذكر الدواي ويشيد بموقف له يعود إلى سنة ١٩٨٧ قال فيه: «إن كلَّ نسق فلسفي لا بدّ أن تكون له أصول في السيرة الذاتية لصاحبه»)، لا يعتريه أيُّ شكٍ بسيرة الحبابي المعروفة «من خلال رفقته الطويلة، كما يقول، التي جاوزت ثلاثة عقود، كان الحبابي يحدِّثنا، بين الحين والآخر، عن سيرته الذاتية...» (ص٨٢) بتفصيلاتها! ولا يبدو القبَّاج، هنا وفي هذه المسألة بالذات، أنه فهم بالعمق موقف الدواي من الحبابي! فيصل، في المقابل، إلى تأكيد فرضية أن «الهاجس الغدوي كان محدوسًا في وعي الحبابي السياسي والفكري حين كان مناضلًا في صفوف الحركة الوطنية»، أي في مرحلة الشباب، «قبل أن يحصل المغرب على استقلاله غير المكتمِل» (ص ١٠٠)! إلا أن الإعلان عن «الغدية» تأخَّر إلى أواخر حياته. وما الشخصانية عنده سوى فرع للغدية تمَّ تجاوزه! وهكذا تكون سيرة الحبابي في هذه المطالعة واضحةً تمامًا، «بحكم رفقتي الطويلة له»، كما يقول الباحث، وأن صاحبها لم يكن بالحقيقة إلا فيلسوف الغدية لا الشخصانية!

***

بين هذين الموقفَين من الحبابي: الإشادة المفرطة مع القبّاج، والمأخذ اللاذع مع الدواي، قدَّم الباحث محمد الشيخ مطالعة موسَّعة ومبسَّطة لفلسفة الحبابي، ختمها، وبثقة تامة، بنتائج بحثه، بقوله: «هذا هو الحبابي... وهذه هي فلسفته» (ص٧٦)! ولكن، هذه المطالعة أشاحت عن ذكْر مصادر فكر الحبابي، وعن دواعي تطوُّر فكره وتقلُّباته، ومدى معرفته وإحاطته بالموضوعات التي طرقَها... والباحث لم يذكر، على سبيل المثال، مونييه ورنوفييه وكلَّ أركان «الشخصانية» الفرنسية! فبدت «شخصانية» الحبابي وكأنها اختراع حبابيّ بامتياز! أو كأن الحبابي فيلسوف مكتَفٍ بذاته، عاتٍ على المثاقفة! فاستعاض الشيخ عن ذلك

بشرح مسهَب، ولكن بترسيمات واضحة مبسَّطة، كقوله: «ثمة نقلتان للكائن البشري: نقلة أولى من ‹الكائن› إلى ‹الشخص›، ونقلة ثانية: من ‹الشخص› إلى ‹الإنسان›» (ص ٥٣). ويوضح أن «التشخصُن» هو انتقال من حال «الكائن الخام» إلى حال «الشخص»، و«هو انتقال لا يتمُّ مرة واحدة... فـ«التشخصُن» عملية تمتد على مدى الحياة» (ص ٥٣)... ولكنه لا يفسِّر ماذا يعني الحبابي بـ «الكائن الخام»؟ وأين هو هذا «الكائن الخام»؟ وهل هو صيغة جديدة للثنائية القديمة عن مفهومَي حالة الطبيعة والحالة الانسانية عند هوبز وغيره، ولكن مع مرحلة انتقالية، عند الحبابي، هي «الشخصانية»؟ وما هو واقع الشعوب والحضارات وتوزُّعِها المفترَض، أو الممكن، بين حضارات لا تزال في مرحلة «الكائن»، وأخرى بلغت مستوى «الشخص»، وباتت قريبة من مرحلة الانسان؟ وهل هذا «التمرحُل» الأنثروبولوجي هو خاص بالأفراد، لا بالجماعات البشرية؟ أم، ربما، يتمُّ وفقًا للقدرات الإرادية لدى بعض الأفراد؟ وهل للإنسان، في هذه الرؤية «الشخصانية»، وجود فعلي، أم هو مجرَّد «أُفُق» للشخص؟ وما معنى، بالتالي، «الشخصانية الواقعية»، وهل هي نفي لشخصانية أخرى «غير واقعية»؟ وماذا لو كان ذلك تأويلًا، إنما بتصرُّف، لموقف مونييه من هذا الحراك من «الشخص» إلى «الإنسان» الذي عبَّر عنه بأنه: «حركة كينونة نحو الكائن» (على ما يبدو) «C'est le mouvement d'être vers l'être» (وهل يمكن ترجمة هذه الجملة من غير معرفةِ فلسفة الشخصانية عند مونييه)؟ وإذ أن الشخص، عند مونييه، هو «الإنسان الحق»، أيكون الحبابي يقصد بذلك، «الإنسان الكامل»، ذاك المثال الأعلى الانساني في المفهوم الصوفيّ الإسلامي، الراسب الغائر ربما في ثقافته؟ وماذا عن مقولة «الشرط الإنساني» التي لا ينفك الحبابي يتكلم عليها، من غير إشارته إلى المفاهيم السوسيولوجية وشروطها الوضعية العامة، أو حتى إلى كتاب مالرو **الشرط الإنساني** (١٩٣٣)، الذي كان يُعتبر حينذاك، في فترة إقامة الحبابي في باريس، من «أهمّ الروايات العالمية في النصف الأول للقرن العشرين»، والذي لا يذكره الشيخ عند كلامه على هذه الشروط؟ وماذا عن مقولة «المجتمع المنفتح» التي قال بها أولًا برغسون، ومن ثمَّ كارل بوبر في كتابه **المجتمع المنفتح وأعداؤه** (١٩٤٥)، وشاعت مذ ذاك في الأبحاث الفلسفية والاجتماعية، وشكَّلت أحدَ عناوين كتب الحبابي (بالفرنسية): *Du clos à l'ouvert* (من المنغلق إلى المنفتح) (١٩٦١)؟ وماذا عن «الاستلاب» الماركسي؟ والماهية والهوية الوجودية السارترية؟ ... إلخ. هذه الأسئلة، وفهمُ الحبابي المفترَض لها، وتصدِّيه، المُضمَر غالبًا أو المعلَن أحيانًا، لها ولغيرها، كل ذلك لا يظهر على مدى صفحات هذا العرض المسهَب والواضح لفلسفة الحبابي!

بالرغم من ذلك كله، يبقى بحث محمد الشيخ «أكثر الفصول محوريَّة» في هذا الكتاب، بحسب مقال تعريفيّ بالكتاب ظهر مؤخرًا في إحدى الصحف العربية[٢].

وفي الصحيفة عينها مقال آخر[٣] يلفت النظر إلى جانبٍ من فكر الحبابي لم يستأثر باهتمام باحثي الكتاب، وهو الحوار بين الأديان، وبين المسيحية والإسلام خصوصًا؛ فالدار اليسوعية الفرنسية أعادت مؤخرًا، هذه السنة، نشر كتاب الحبابي *Le Personnalisme Musulman*

(الشخصانية الإسلامية) الذي صدرت طبعته الأولى الفرنسية سنة ١٩٦٤، مع تغيير عنوانه الأصلي بعنوان جديد هو: **الشخص في الإسلام: الحرية والشهادة**، متجاوزًا بهذه الصيغة الجديدة للعنوان أفقَ الفلسفة الشخصانية التي انقطع ذكرها في فرنسا. والناشر هو اللاهوتي الألماني ماركوس كنير (M. Kneer)، أحد الاختصاصيين بفكر الحبابي، ومترجم عدد من أعماله إلى الألمانية، والكاتب عنه بالألمانية والفرنسية، ويَعتبر أن الحبابي طوَّر نقدًا مزدوجًا: للمركزية الأوروبية، ولـ«المنغلق الإسلامي». وهو بذلك، لا رجال الدين الاختصاصيين، يشكِّل نموذجًا فذًا للحوار بين الأديان؛ هذا الحوار الذي «لا ينطلق، بحسب كنير، من دين جوهراني، ولكن من دين معيش»، أي من حوار بين أشخاص مؤمنين من الديانتين، لا بين لاهوتيِّين وعلماء دين يتداولون في بعض النصوص الدينية التي تهمُّ غايةَ حوارِهم المسبقة! ويجب أن نعرف أولًا، كما يقول، وقبل كل شيء، الاشخاص المتحاورين، أو: «مَن يحاور مَن»؟

ولاحظ كنير أن كتاب «الشخصانية الإسلامية» للحبابي صدرَ بالتزامن مع لقاءات «المجمع الكنسي الكاثوليكي» الذي عُرف تحت اسم «الفاتيكان الثاني»، وفي السنة نفسها (١٩٦٤)، والذي تضمَّن أكثرَ المواقف إصلاحيةً في الكنيسة البابوية، ودعا، ولأول مرّة في التاريخ، إلى ضرورة الحوار المباشر بين الأديان، خصوصًا بين المسيحية والإسلام، حيث يبدو الحبابي اليوم، الذي كان كثيرَ الاهتمام بذلك الحدث حينذاك، أبرز ركائز هذا الحوار الكبير في الجانب الإسلامي!

إن هذه القراءة غير المسبوقة لإحدى دلالات كتاب «الشخصانية الإسلامية»، التي تأتي متأخرة عن تاريخ صدوره بنصف قرن، يُستبان منها استمرار حضور جوانب من الفكر الشخصاني للحبابي الذي ـ للمفارقة ـ تخلّى هو عن كثيره لاحقًا! وتبدَّى بذلك، تاليًا، كمظهر من مظاهر «الغدّية» التي استكان إليها كبديل، ومن غير أن يحدس حينها بهذا الجانب من «غدّيتها» التي لم تكن عنده أكثر من تفاؤلية لا تخلو من التبسيط المعمَّم! فهل كانت «الغدّية» الحبابيّة نوعًا من اليأس من التاريخ، ومن الرهانات القومية العربية عليه؟ هذه «الغدية» التي لم يترك فيها ولها مكانًا للديمقراطية التي لم يعتبرها، بخلاف السائد الفكري، إلا نفسانية وشخصانية!

* * *

أمَّا الأبحاث الثلاثة الأخيرة في الكتاب، فابتغت التفكير في جوانبَ غيرِ متداوَلة من فكر الحبابي:

محمد المصباحي، انطلاقًا من فكرة الحبابي أن الانسان هو «أفق» الشخص، بعدما وُلد هذا الشخص من سلفه «الكائن الخام» (أو البدائي، المتوحِّش، بلغة الأنثروبولوجيين الأوائل، قبل أن يتخلَّوا عن هذه التسمية غيرِ المنزَّهة ضمنًا عن العنصرية والروحية الاستعمارية!)، وفي هذا «التطور الخلّاق»، بحسب تعبير برغسون، ولكن الروحانيّ السمة، الذي استلهمه «الشخصانيون»: أصبح بذلك الانسانُ «أفقَ» الشخص الغربيِّ الأبيض «المتطوِّر» (إذ يبدو أن الانسان الأوروبي المتوحش «دُفن» أي طُرد من الوعي الغربي، مع «دفنِ» الأوروبيين الحرب العالمية الثانية، وأهوالها الطازجة عند ذاك، الفاضحة لفرط توحُّشِهم في ما بينهم)!

لا يلتفت المصباحي في بحثه إلى خارج نصِّ الحبابي، ممارسًا بذلك منهجية فيلولوجية (استشراقية، يمكن أن ينعتَها البعض!)، نافرةً لا تقتات إلا من إمكانات تأويل «الأفق»: الأفق كوجهة، لا كمحطة وحطِّ رحالٍ إنساني، أو كتبرير للتطوُّر المستمر الذي من دون استمراره يموت «الشخص»! «الأفق»، كدلالة أيضًا على الموضوعية المبتغاة في العلوم الوضعية جميعها، التي ليست، برأي بعض الإبستيمولوجيِّين، أكثر من حُسن استعمال الأدوات المنهجية المقبولة! وصولًا إلى ما أسماه «باثولوجيا الأفق».

الملاحَظ أن المصباحي الحاذق يربط بعض دلالات مفهوم الأفق عند الحبابي، ومن غير أن يذكر ذلك صراحة وبالاسم، بستٍّ من مقولات أرسطو العشر، هي: الماهيَّة (الجوهر) والمكان والزمان والمِلكية والفعل والانفعال! ولا ينسى أن «الأفق» هو أيضًا وخصوصًا «مكان لتشخصُن الأنا» مع الآخر وبه (ص١٠٧)! ومعناه، عنده، أنه «توسُّط بين الكائن البشري والتشخصُن المستمر (١١٨)» وأنْ «لا وجود عنده لـ (أنا) خالص، وإنما لـ (أنا) في أفق» (ص١١٣)، متأثرًا (المصباحي)، ربما، بالأبحاث الحديثة جدًا حول هذه المقولات الأرسطية التي تضمَّنها كتاب بعنوان: **أيُّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين: أورغانون القرن الجديد**، الذي قمنا بتعريبه بتكليف من المنظمة العربية للترجمة، ونُشِر سنة ٢٠١١! وإذ أن الأفق ينتمي أصلًا إلى المكان، المكان الفلكي بالنسبة إلى الناظر البشري، جعلَه الحبابي ينتمي إلى الزمان بأبعاده الثلاثة، والزمان المستقبلي خصوصًا، مرتع الرغبات والآمال والإرادة ووجهتها، وبذا هو «معنى» دينامية الوجود الانساني، بل مجموعة «آفاق»، مزيج بين المحايث والمتعالي، بين السيكولوجي والتاريخي، وبين الفردي والجماعي (ص ١١٩).

إن بحث المصباحي، المدجَّج بالهوامش التوضيحية، يشبه في بعض أشكاله بحث محمد الشيخ من حيث تلازمه اللصيق شبه التام بنصِّ الحبابي. ولكن المصباحي يكسر هذه القاعدة التي التزمَها الشيخ، بقيامه بشروحات ومقارنات متنوعة، لا يذكرها في متن نصِّ بحثه، بل في حواشيه فحسب، وهي عديدة!

***

فتحي المسكيني، يتوسَّع في دلالات «الشخص» عند الحبابي. وانطلاقًا من سؤال: هل كانت فرنسا تنظر إلينا (نحن المغاربة عمومًا) بوصفنا «أشخاصًا»، أم بوصفنا مجرد «كائنات»؟ (إشارة الى الشعور الدوني، بحسب الحبابي، لدى «الكائن» حيال «الشخص»)، يرى الباحث أن في الإجابة عن هذا السؤال تكمن الأسباب الدفينة التي حرَّكت الحبابي نحو اعتناق «الشخصانية»! هذه «الشخصانية» التي من قيَمها الكبرى: الحرية (أي الاستقلال الوطني) والكرامة (أي المساواة الانسانية الكاملة). فالحميميَّة مع الذات ليست إلا فرضيَّة وموهومة، إذ هي غير معيشة، واقعًا وبالفعل، إلا مع الآخَر. وهي تتجلَّى في تجربتين إنسانيتين كبريين هما: الحب والفن.

يركِّز المسكيني تحليله على موقف الحبابي المؤيِّد لـ«المساواة الشخصانية بين الرجل والمرأة»، وعلى «الفرق الجندري» في العالم الإسلامي والعربي خصوصًا، مشيرًا إلى كتابات الحبابي التي يقول عن بعضها ما يلي: «هذا المقطع في غاية الأهمية الفلسفية في تاريخ النقاش الفلسفي العربي المعاصر في شأن

المشكلة النسوية» (ص١٣٦)، ومشيرًا إلى مسألة تحرير المرأة ونقد الأبوية («الأبيسية»، كما يسمِّيها الحبابي) التي نمَّت في العرب، نساءً ورجالًا، روح القطيع؛ فالفرق بين الجنسَين، عنده، ليس بيولوجيًا، بل هو «فاعلية» أخلاقية. لقد اكتشف الحبابي المرأة/الشخص في الإسلام الذي «مكَّنها، بحسب الحبابي، من أخطر مساحة هوية ممكنة لكائن بشري: مساحة الملكية الشخصية»، فبات لها حقوق في الزواج والإرث والملكية الشخصية، وليست موضوع نكاح رجالي دائمًا (ص ١٤٦). أمّا قوله عن صعوبة الكلام على المرأة في الإسلام، وعلى الموقف من المرأة فيه، فيكشف، برأيه، ماهية الدين. وهذا ينسحب على أيِّ دين آخر. وبالنسبة إلى المسكيني، موقف الحبابي هنا هو فلسفي، لا أيديولوجي: «فمجرّد الشهادة تكفي كي يأخذ الجسد المسلم في علاقة جنسية باسم المقدّس» (ص١٥٢)، على عكس الموقف الرهباني المسيحي من الجنس القائم على التبتُّل. ويكشف الباحث عن موقف الحبابي من هذه المسألة بقوله عنه: «النظام الأموسي (كما يسمّيه؛ أي الأمومي) انقرض، كما أن النظام الأبيسي هرم. والأفق هو «تفتُّح نظام جديد تتكامل فيه الأبيسية مع الأموسية داخلَ نسق جديد يخفق شبابًا» (ص١٥٤).

يبدو الباحث مندهشًا من بعض مواقف الحبابي في كتابه «الشخصانية الإسلامية» (الذي هو محاولة استعادة قيمة الشخص الذي أطلقته «ثورة الأديان الابراهيمية»، وقامت الأبيسية بتشويهه) إزاء مسائل تخصُّ المرأة والجنس والجندرية في الإسلام، مقارنةً بوضعها في الحضارات القديمة الأخرى، فيرى أنه «لأول مرةٍ يُتطرق إلى وضع المرأة من زاوية تاريخ النساء، لا من زاوية المفاضلة السقيمة بين الذكر والأنثى فحسب» (ص١٤٨). كما يرى الباحث «أن هذا التأويل الجندري موقف فلسفي سابق عصره» (كذا) (ص١٤٩)! وحتى قول الحبابي بأحقِّية المرأة بالنبوَّة، هو برأيه توكيد لا يقبل الشكَّ بأخذه بالمساواة التامة بينها وبين الرجل في مختلف الظروف.

واللافت أن الباحث يعبِّر عن هذا الاندهاش (وربما بسبب ضَعف اقتناعه بالتماسك الفلسفي للنص المعبِّر عنه؟) بعبارة: «طريف»، أو «من الطرافة»! ويكرر ذلك مرّات بعد ذكْره كلَّ موقف للحبابي يعتبره خارجًا عن المألوف والتقليدي! إلا أن هذه العبارة لا تنطوي عنده على موقف سلبيٍّ أو قدحيٍّ ضمنيٍّ من صاحبه!

ولكن، ألا يمكننا هنا تأويل تأليف «الشخصانية الإسلامية» كمحاولة من الحبابي لإعادة دفع الشخصانية التي انتهت في موطنها في الغرب؟

***

عبد السلام بنعبد العالي يتساءَل في الفصل الأخير من الكتاب حول تصنيف نص «الشخصانية الإسلامية»: هل هو علم كلام (حديث) أم فلسفة؟ ويبدو الباحث فيه الوحيدَ الذي توقَّف عند مصادر الحبابي الفلسفية، ولا سيما تأثره الأساسي بفلسفة مونييه، ما آل به إلى تأويله لها بـ«الشخصانية الواقعية» المتعالية، ولكن غير المنفصلة عن الواقع المجتمعي الإنساني.

والحبابي، برأي الباحث، عاد بـ«الشخصانية الإسلامية» إلى منابعها في الإسلام السابق «لاحتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية»، أي لحظة البداية، لحظة «الطهارة

الخالصة»؛ «ففي هذا الكتاب استشهادات غزيرة من الكتاب والسنَّة» دعمًا لآرائه ومواقفه، غير مكترث بتراث من الاختلاف في التأويلات!... هذا الموقف الكلاميّ ينأى، برأيي الباحث، عن الفلسفة، ويعجز صاحبُه فيه عن التفلسف الخالص. فالمؤمن، عنده، يراعي «التوازن» بين المكوِّنات المختلفة في شخصه. وهذا «التوازن» الحبابيُّ هو موقف كلاميّ يعبِّر عنه الفقهاء وعلماء الكلام بعبارة: «الوسَطية». وفي مواقفه الإسلامية، يرى الحبابي نقصانًا في السلفية؛ السلفية المعجب بها، مع ذلك، وبروحها النضالية، وليس بإبرازه أخطاءها فحسب. كما أنه يعتبر أن الصوفية، ذات المصادر غير الإسلامية برأيه، هي، في جانب مقابل للسلفية، السبب في عقم الفكر الإسلامي وعزل المجتمعات الإسلامية عن دينامية المجتمع الصناعي المعاصر القائم راهنًا في الغرب، لأن التصوف، برأيه، غيَّر الروح الأصلية للإسلام، فأرسى بين المسلمين الاستسلام لقدرية عمياء ولـ«الزهد في العالم» وللانسحاب منه!...

جماع القول أن الحبابي هو، برأي الباحث، سلفي ينقد السلفية لأنها ناقصة، أي لم تدرِك (ولم يقل: تعادي) دينامية المجتمع الصناعي الغربي، ولم تسعَ الى الانفتاح عليه. و«الشخصانية الإسلامية» الحبابية، عند بنعبد العالي، لم تُبن على تحليل فلسفي، بل على معاناة وجودية ووجدانية بعيدة عن المنطق واللغة الفلسفيَّين. ولكنه يحيِّي، في الأخير، أستاذَه الصارم، ويؤيد تشديده على ترسيخ الترجمة في صف الفلسفة الجامعي، ودوره كعميد لا يساوم على المعايير الأكاديمية، ويشيد خصوصًا بكونه مفكرًا يتجاوز صفةَ الأستاذ الكلاسيكي الجيّد (ونموذجه في ذاكرته أستاذه حينذاك نجيب بلدي)، ليفتح أمام طلابه صورة لنموذج المفكر الحر. وبفضل هذه المواقف أرسى الحبابي في جامعة المغرب أسس كلية حديثة، وأقام شعبة للفلسفة أرادها ندًا للشُّعَب في الجامعات الكبرى الغربية التي درس فيها.

***

بالإضافة إلى هذه الأحكام، وإلى مآثر أخرى تتمثَّل في كونه أول مَن حصل على لقب دكتور في الفلسفة في المغرب، وأنه مؤسس درس الفلسفة في الجامعة المغربية الفتية، وأول عميد لكلية الآداب فيها، فضلًا عن كتاباته الفلسفية الرائدة عربيًا في زمانها، وصوغه المصطلحات الفلسفية العربية الحديثة بالترجمة التي مارسها وبالتأليف بالعربية الذي مارسه، يلحظ كمال عبد اللطيف، أيضًا، مأثرة فريدة للحبابي تجعله ظاهرة تاريخية في الفلسفة العربية المعاصرة، كونه يمثِّل «لحظة استئناف لقول الفلسفي في الفكر المغربي» (ص١٠)؛ هذا الاستئناف الذي يأتي بعد صمت فلسفيٍّ مديد في المغرب الكبير، دام قرونًا، منذ نكبة «مواطنِه» ابن رشد!

هذا الجانب الريادي التاريخي في «معنى» الحبابي الفيلسوف العربي، تبقى له الأسبقية القيميّة الدائمة، ربما، على مضمون أفكاره الفلسفية وفعاليتها.

## الهوامش

(١) قُدمت هذه الورقة في الندوة التي نظّمها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ـ فرع بيروت، داخل قاعة المحاضرات في معرض بيروت الدولي للكتاب، وذلك يوم ٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥.

(٢) جريدة **العربي الجديد**، الدوحة (قطر)، ٢٠١٥/١١/٢١.

(٣) جريدة **العربي الجديد**. مقال لرشيد بو طيّب بعنوان «محمد عزيز الحبابي: قلق بين ثقافتين»، الدوحة (قطر)، ٢٠١٥/١١/٢.

تبيّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبيّن» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأول في خريف ٢٠١٢. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبيّن» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

١. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

٢. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو ٢٥٠-٣٠٠ كلمة، والكلمات المفتاحيّة (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجملٍ قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

٣. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات، على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

٤. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق ١: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

٥. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أقرّت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

٦. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

٧. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

٨. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الإنسانية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة ٢٨٠٠-٣٠٠٠ كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

٩. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين ٦٠٠٠-٨٠٠٠ كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

١٠. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القرّاء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القرّاء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقرّاء وفريق التحرير (ملحق ٢).

١. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

٢. لا تدفع المجلة مكافآت ماليّة عن الموادّ ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق ١)

## أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

### ١ ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة، (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعْرفة ٢٦٥ (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١)، ص ٢٢٧.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣)، ص ١١٦.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص ١١٦. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص ١١٦).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش. كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل**

**مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٠٩.
ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين، ص ١٠٩.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين. السّيد وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط ٤ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

### ٢ـ الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد ١٥، العدد ١ (٢٠٠٩)، ص ١٢٩.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن. محمد، «الأمن القوميّ العربي»، **إستراتيجيات**، المجلد ١٥، العدد ١ (٢٠٠٩).

### ٣ـ مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، ٢٠٠٩/٢/١٧.

### ٤ـ المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر). مثال:

Yaman Salahi, «Yale lending name to racist conference,» *The Electronic Intifada*, 3/9/201, at:
http://electronicintifada.net/v2/article11505.shtml

### ٥ـ المقابلات الشخصية

اسم الشّخص، نوع المقابلة (شخصيّة أجراها ؟؟؟ (من أجرى المقابلة؟)/ عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

مثال: توني بلير، مقابلة شخصية أجراها الباحث، لندن، ٢٠٠٦/٣/٨.

**ملاحظة**: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

(الملحق ٢)

## أخلاقيات النشر في مجلة تبين

١. تعتمد مجلة «تبيّن» قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقرّاء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القرّاء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

٢. تعتمد مجلة «تبيّن» قرّاء موثوقين ومجرّبين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.

٣. تعتمد مجلة «تبيّن» تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.

٤. لا يجوز للمحرّرين والقرّاء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.

٥. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القرّاء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.

٦. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

٧. تلتزم مجلة «تبيّن» بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

٨. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.

٩. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.

١٠. تتقيد مجلة «تبيّن» بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

١١. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.

١٢. تتقيد مجلة «تبيّن» في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

١٣. المجانية: تلتزم مجلة «تبيّن» بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

# ( Annex 2 )

## Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. ***Tabayyun's*** editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer-reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third peer-reviewer will be selected.

2. ***Tabayyun*** relies on an accredited pool of experienced peer-reviewers who are up to date with the latest developments in their field.

3. ***Tabayyun*** adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.

4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (editor-in-chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer-reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and related to possible benefits must be kept confidential and cannot be used for obtaining personal gain.

5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.

6. ***Tabayyun's*** editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify in case of rejection, specifying the reasons.

7. ***Tabayyun*** remains committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.

8. Fairness The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.

9. Conflict of interests: Editors and peer-reviewers should not consider manuscripts in which they have conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer-review must be kept confidential and cannot be used for personal research.

11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer-reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.

12. ***Tabayyun's*** editorial board fully respects the intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before getting the authorization from the journal in question.

13. ***Tabayyun*** does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

## Website

**Footnote:**

1. «Google Privacy Policy,» last modified March 11, 2009, http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html.
2. «McDonald's Happy Meal Toy Safety Facts,» McDonald's Corporation, accessed July 19, 2008, http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html.
3. «Google Privacy Policy.»
4. «Toy Safety Facts.»

**Corresponding Bibliographical Entries:**

Google. «Google Privacy Policy.» Last modified March 11, 2009. http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html.

McDonald's Corporation. «McDonald's Happy Meal Toy Safety Facts.» Accessed July 19, 2008. http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html.

## Blog Entry or Comment

**Footnote:**

1. Jack, February 25, 2010 (7:03 p.m.), comment on Richard Posner, «Double Exports in Five Years?,» *The Becker-Posner Blog*, February 21, 2010, http://uchicagolaw.typepad.com/beckerposner/2010/02/double-exports-in-five-years-posner.html.
2. Jack, comment on Posner, «Double Exports.»

**Corresponding Bibliographical Entry:**

*Becker-Posner Blog, The*. http://uchicagolaw.typepad.com/beckerposner/.

## E-mail or Text Message

E-mail and text messages may be cited in running text («In a text message to the author on March 1, 2010, John Doe revealed . . .») instead of in a note, and they are rarely listed in a bibliography. The following example shows the more formal version of a note.

1. John Doe, e-mail message to author, February 28, 2010.

## Interviews and Personal Communication(3)

In citations for interviews and personal communications, the name of the person interviewed or the person from whom the communication is received should be listed first. This is followed by the name of the interviewer or recipient, if given, and supplemented by details regarding the place and date of the interview/communication. Unpublished interviews and personal communications (such as face-to-face or telephone conversations, letters, e-mails, or text messages) are best cited in text or in notes rather than in the bibliography. Published interviews should be like periodical articles or book chapters.

**Footnote:**

Tony Blair, interview by Fareed Zakaria, *CNN*, October 25, 2015,

https://www.youtube.com/watch?v=V3AU36NjqRU

---

(3) Jessica Clements, Elizabeth Angeli, Karen Schiller, S. C. Gooch, Laurie Pinkert, and Allen Brizee. «Interviews and Personal Communication,» *The Purdue OWL*, March 1, 2013.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. «Origins of Homophily in an Evolving Social Network.» *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

## Article in a Newspaper or Popular Magazine

**Footnote:**

1. Daniel Mendelsohn, «But Enough about Me,» *New Yorker*, January 25, 2010, 68.
2. Sheryl Gay Stolberg and Robert Pear, «Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,» *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html.
3. Mendelsohn, «But Enough about Me,» 69.
4. Stolberg and Pear, «Wary Centrists.»

**Corresponding Bibliographical Entries:**

Newspaper and magazine articles are commonly omitted from a bibliography, except when used in formal version.

Mendelsohn, Daniel. «But Enough about Me.» *New Yorker*, January 25, 2010.

Stolberg, Sheryl Gay, and Robert Pear. «Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.» *New York Times*, February 27, 2010. Accessed February 28, 2010. http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html.

## Thesis of Dissertation

**Footnote:**

1. Mihwa Choi, «Contesting *Imaginaires* in Death Rituals during the Northern Song Dynasty» (PhD diss., University of Chicago, 2008).
2. Choi, «Contesting *Imaginaires*.»

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Choi, Mihwa. «Contesting *Imaginaires* in Death Rituals during the Northern Song Dynasty.» PhD diss., University of Chicago, 2008.

## Paper Presented at a Meeting or Conference

**Footnote:**

1. Rachel Adelman, « 'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition» (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).
2. Adelman, «Such Stuff as Dreams.»

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Adelman, Rachel. « 'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition.» Paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009.

publisher or discipline. If no fixed page numbers are available, you can include a section title or a chapter or other number.

**Footnote:**

1. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.
2. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed February 28, 2010, http://press-pubs.uchicago.edu/founders/.
3. Austen, *Pride and Prejudice*.
4. Kurland and Lerner, *Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Corresponding Bibliographical Entries:**

1. Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.
2. Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed February 28, 2010. http://press-pubs.uchicago.edu/founders/.

## Periodicals

**Footnote:**

Author's first name, last name, «article title», *journal title,* and issue information (volume, issue number month, year, and page numbers) For online works, retrieval information and the date of access are also included.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Author's last name, first name, «article title», *journal title,* and issue information (volume, issue number month, year, page numbers)

## Journal Articles

**Footnote:**

1. Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's *Republic*,» *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, «Plato's *Republic*,» 452–53.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's *Republic*.» *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

## Article in an Online Journal

**Footnote:**

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, «Origins of Homophily in an Evolving Social Network,» *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.(2)
2. Kossinets and Watts, «Origins of Homophily,» 439.

(2) Include a DOI (Digital Object Identifier) if the journal lists one. A DOI is a permanent ID that, when appended to http://dx.doi.org/ in the address bar of an Internet browser, will lead to the source. If no DOI is available, list a URL. Include an access date only if one is required by your publisher or discipline.

2. Barnes et al., *Plastics*.

## Translated, Edited or Compiled Work without the Author's Name

**Footnote:**

1. Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.
2. Lattimore, *Iliad*, 24

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

## Translated, Edited or Compiled Work with the Author's Name

**Footnote:**

1. Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.
2. García Márquez, *Cholera*, 33.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

García Márquez, Gabriel. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

## Chapter of an Edited Volume

**Footnote:**

1. Quintus Tullius Cicero, «Handbook on Canvassing for the Consulship,» in *Rome: Late Republic and Principate*, ed. Walter Emil Kaegi Jr. and Peter White, vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, ed. John Boyer and Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 35.
2. Cicero, «Canvassing for the Consulship,» 35.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Cicero, Quintus Tullius. «Handbook on Canvassing for the Consulship.» In *Rome: Late Republic and Principate*, edited by Walter Emil Kaegi Jr. and Peter White. Vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, edited by John Boyer and Julius Kirshner, 33–46. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Originally published in Evelyn S. Shuckburgh, trans., *The Letters of Cicero*, vol. 1 (London: George Bell & Sons, 1908).

## Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

**Footnote:**

1. James Rieger, Introduction to *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, by Mary Wollstonecraft Shelley (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xx–xxi.
2. Rieger, Introduction, xxxiii.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Rieger, James. Introduction to *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, by Mary Wollstonecraft Shelley, xi–xxxvii. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

## Book Published Electronically

If a book is available in more than one format, cite the version you consulted. For books consulted online, list a URL; include an access date only if one is required by your

5. ***Tabayyun's*** editorial board adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. ***Tabayyun*** does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication. In the final production stages, the order of articles published in specific editions is decided on purely technical grounds.

## ( Annex I )
## Footnotes and Bibliography

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) adopts the Chicago citation style for footnotes and bibliography.(1)

### Books

**Footnote:**

Author's first name, last name, *Title of Book* (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number if relevant.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Author's last name, first name. *Title of Book*. Place of publication: Publisher, Year of publication.

### Book by One Author:

**Footnote:**

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99–100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

### Book by Two or More Authors

**Footnote:**

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War*, 59–61.

**Corresponding Bibliographical Entry:**

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

### Book by Four or More Authors

List all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by *et al.* («and others»):

1. Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* . . .

---

(1) «Chicago-Style Citation Quick Guide», The Chicago Manual of Style Online, 16th edition, http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

c. The research paper must include the following elements: specification of research problem; significance of the topic; specification of thesis or arguments; review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; description of research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

d. All research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be cited in the original language in which the source was written.

Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

e. Research papers must normally be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of references, charts and tables, and appendices. However, editors reserve the right to publish articles of longer length in exceptional circumstances. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font

f. All photos, diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

g. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. In such cases, the researcher should point this out clearly, and provide full information about the thesis, including the title, the awarding institution and date of award.

h. All submitted works must fall within the broad scope of ***Tabayyun***, including economics, demographics, and environmental science

i. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous 3 years. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length.

j. ***Tabayyun*** carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

4. The peer review process for ***Tabayyun*** and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.